

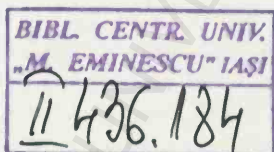
Prof. dr. Simina-Carina Pascal



*Aspecte filosofice ale timpului
în opera literară eliadescă*

U 436.126

Editura Sfântul Ierarh Nicolae



Prof. dr. Simina-Carina Pascal

703573

**ASPECTE FILOSOFICE
ALE TIMPULUI
ÎN OPERA LITERARĂ
ELIADESCĂ**



**Editura Sfântul Ierarh Nicolae
2012**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PASCAL, SIMINA-CARINA

Aspecte filosofice ale timpului în opera literară eliadescă /
prof. dr. Simina-Carina Pascal. - Brăila : Editura Sfântul Ierarh
Nicolae, 2012

Bibliogr.

ISBN 978-606-671-024-4

821.135.1.09 Eliade,M:1

929 Eliade,M

29 IAN. 2015



„A nu mai avea timp înseamnă a fi rezolvat toate problemele, a trăi într-un perfect echilibru”.

(Mircea Eliade, *Noaptea de Sânziene*)

„Timpul este singurul lucru care se pierde într-adevăr”.

(Mircea Eliade, *Huliganii*)

CUPRINS

Prefață / 7

Introducere / 9

Capitolul I. Timpul – o perspectivă filosofică / 11

1.1. Definiția timpului / 11

1.2. Teorii despre timp / 12

1.3. Timpul și strategia prozei fantastice / 13

1.4. Hermeneutica lui Mircea Eliade / 14

Capitolul al II-lea. Tema ieșirii din timp / 18

2.1. Tehnicile „ieșirii din timp” / 18

2.2. „Ieșirea din timp” în operele literare eliadești / 19

2.2.1. Nuvela *Șarpele* / 20

2.2.2. Nuvela *Nopți la Serampore* / 21

2.2.3. Povestirea *Secretul doctorului Honigberger* / 22

2.2.4. Povestirea *Un om mare* / 23

2.2.5. Nuvela *Douăsprezece mii de capete de vite* / 24

2.2.6. Nuvela *La Țigănci* / 25

2.2.7. Nuvela *O fotografie veche la 14 ani* / 28

2.3. „Ieșirea din timp prin iubirea - pasiune” în romanul *Noaptea de Sânziene* / 31

Capitolul al III-lea. Ipostaze și sensuri ale timpului în opera lui Eliade / 39

3.1. Mitul lui Narada / 39

3.2. Mitul lui Indra / 41

3.3. Mitul temporal / 45

3.4. Timpul mitic / 46

3.5. Eternitatea relativă / 47

Capitolul al IV-lea. Deschiderea timpului ca structură ireductibilă în dialectica sacru-profan / 49

4.1. Timpul pentru omul arhaic (*Tratatul de istorie a religiilor*) / 49

4.2. Timpul pentru omul religios (*Sacru și profan; Imagini și simboluri*) / 54

4.3. Originea și structura timpului ciclic / 57

Capitolul al V-lea. Timpul – reprezentare lineară instituită de iudeo-creștinism / 60

5.1. Imagini arhetipale și simbolism creștin / 60

5.2. Mântuirea prin credință / 61

5.3. Teofanizarea istoriei în iudaism și ontologizarea clipei prin Întruparea divinului în creștinism / 63

5.4. Timpul istoric și timpul paradisiac / 68

5.5. Timpul liturgic ca timp mitic și creștinismul cosmic / 69

5.6. Eternitatea creștină / 74

Capitolul al VI-lea. Timpul în Religia Mamei / 76

6.1. Timpul în fenomenul Yoga / 76

6.2. Timpul în Alchimie / 78

6.2.1. Alchimie asiatică / 79

6.2.2. Alchimie babiloniană / 83

Capitolul al VII-lea. Timpul în Religia Tatălui / 84

7.1. Sistemul filosofic Samkya / 84

7.2. Creștinismul / 84

Capitolul al VIII-lea. Secularizarea timpului pentru omul modern areligios / 86

8.1. Timpul capitalizat / 87

8.2. Timpul liber / 88

8.3. Timpul personal / 89

Concluzii / 91

Bibliografie / 94

PREFAȚĂ

Tema abordată *Aspecte filosofice ale timpului în opera literară eliadescă* își are „izvorul” în studiul efectuat în vederea elaborării tezei mele de disertație intitulată *Ofensiva ocultismului și reacția Bisericii Ortodoxe* (2006), prilej cu care am studiat minuțios opera lui Mircea Eliade – ilustru scriitor, filosof și istoric al religiilor. Astfel, devenind pasionată de complexitatea operei sale, am continuat cercetarea în sfera problematiei timpului, abordată atât în operele filosofice, cât și în cele literare.

Desigur, această temă are posibilitatea să fie mult mai temeinic tratată, mai ales prin prisma pregătirii mele doctorale, ulterioare, însă fiind tratată, inițial, ca temă de licență (2008), am considerat oportun să-i păstrez modalitatea de abordare.

Lucrarea de față cuprinde opt capitole și are ca punct de plecare o constatare evidentă: opera lui Mircea Eliade este plină de personaje care încearcă să iasă din timp, însă ieșirea din timp nu este unică și uniformă în toate religiile.

Textele despre timp din tratatele occidentale ale lui Eliade sunt analizate pentru a dezvălui structura fundamentală prin care omul religios trăiește timpul în dialectica sacru - profan. Datorită deschiderii ireductibile spre sacru, omul religios se situează pe limita contaminării timpului cu eternitatea, rămânând în deschiderea permanentă sacru - profan, care se dovedește a fi *continuă inaugurare* a timpului realizată prin *eterna reîntoarcere*. Eterna reîntoarcere face posibilă, fie regenerarea timpului prin recuperarea în prezent a *începutului absolut* al creației, fie restaurarea timpului original prin revenirea in *illo tempore*, în epoca mitică a originilor.

Inovațiile iudeo - creștinismului vin în continuarea structurilor arhetipale vehiculate în istoria religiilor, menținându-se deschiderea timpului obișnuit spre eternitate, dar într-o dialectică a camuflării sacrului în evenimente

profane. Astfel, timpul ca durată devine locul în care se fenomenalizează eternul, întrucât iudaismul a transformat istoria într-o suită de teofanii, iar creștinismul a ontologizat timpul prin Întrupare.

Consecințele trăirii timpului prin deschiderea timpului profan spre timpul sacru sunt *reconstruirea realității și a identității* omului religios prin arhetipuri și repetarea lor în orizont arhaic sau prin credință în iudeo-creștinism, astfel încât reconstrucția capătă alura unei deconstrucții a lumii și a subiectului ca dat-uri și marchează refuzul omului religios de a se închide în istoria fără semnificație transistorică. Eliade transformă aceste consecințe în mesaj pentru omul modern areligios, mesaj care ar sparge camuflajul timpului sacru în istorie pentru ca modernul să poată să deblocheze deschiderea timpului spre eternitate.

În modernitatea târzie, secularizarea timpului a transformat omul contemporan într-o imagine inconsistentă care glisează pe o suprafață construită de instantaneități¹.

¹ Elvira Groza, *Fenomenalizarea timpului în concepția lui Mircea Eliade*, Editura Provopress, Cluj-Napoca, 2006, p. 18.

INTRODUCERE

Problema timpului este una dintre cele mai complexe ale reflecției filosofice, căci timpul a fost resimțit întotdeauna de om ca o dimensiune fundamentală a vieții și ca un fenomen de o infinită complexitate și eterogenitate.

Epoca modernă și în special secolul al XX-lea a resimțit o puternică presiune temporală, omul fiind din ce în ce mai mult prizonierul timpului. Într-un sens, se poate afirma că întreaga viață spirituală a omului este o formă a luptei sale împotriva morții și a ambiției sale de a domina timpul.

Poziția lui Eliade în problema timpului vine din istoria religiilor și din filosofia miturilor, întemeindu-se pe binomul sacru - profan. Atât la *homo religiosus* cât și la omul societăților tradiționale, există o profundă eterogenitate a percepției timpului și spațiului.

Întreaga creație a lui Eliade exprimă ipostaza revoltei împotriva timpului concret, istoric. Autorul propune prin trăirea religioasă și prin mit întoarcerea la timpul plin al începuturilor ca formă a nostalgiei originilor.

Esența viziunii lui Eliade asupra timpului se desfășoară în dualitate, datorită prezenței sacrului care „se manifestă întotdeauna ca o realitate de un cu totul alt ordin decât realitățile <<naturale>>². Pentru <<primitivi>> și pentru *homo religiosus* „sacru echivalează cu puterea și cu realitatea prin excelență”.

Ca modalități de a fi în lume, ca situații esențiale asumate de către om de-a lungul istoriei, sacru și profanul „depind de diferitele poziții pe care le-a cucerit omul în Cosmos”³. Dialectica sacru - profan face ca Timpul, cât și spațiul de altfel să nu fie nici omogen, nici continuu: „Există

² Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, București, Humanitas, 1992, p. 12.

³ Ibidem, p. 17.

intervale de Timp sacru...există Timpul profan, durata temporală obișnuită”⁴. Însă, despre toate acestea vom vorbi în capitolele următoare.

⁴ Ibidem, p. 64.

CAPITOLUL I

TIMPUL - O PERSPECTIVĂ FILOSOFICĂ

1.1. Definiția timpului

Timpul, potrivit *Dicționarului de filosofie*, este definit drept „mediu înfinit în care se succed evenimentele, adesea considerat ca o forță care acționează asupra lumii și ființelor”⁵. Principala caracteristică a timpului este ireversibilitatea.

Profesorul lui Eliade, Nae Ionescu, filozof și metafizician considera că eternitatea depășește durata, pentru că ignoră timpul.

Pentru Eliade, recuperarea actelor arhetipale înseamnă întoarcerea la momentul de dinainte de nașterea timpului, într-un spațiu imuabil, și epurat de timp, de posibilitatea devenirii, adică într-un timp mitic - *illud tempus*.

În societățile primitive, timpul profan, supus duratei, poate deveni timp sacru, căci omul arhaic „are deschidere permanentă asupra timpului religios”. Timpul sustras duratei este numit de către Eliade „timp hierofanic”: „Termenul *timp hierofanic* acoperă realități foarte variate. El poate desemna timpul în care e cuprinsă celebrarea unui ritual și care, prin aceasta, e un timp sacru, adică un timp esențial diferit de durata profană care îi urmează. El poate, de asemenea, desemna timpul mitic, fie recuperat indirect printr-un ritual, fie realizat prin repetarea unei acțiuni înzestrate cu un arhetip mitic. În sfârșit, el mai poate desemna ritmurile cosmice (de pildă, hierofaniile lunare), în măsura în care aceste ritmuri sunt

⁵ Didier Julia, *Dicționar de filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 343.

considerate revelații ale unei sacralități fundamentale subiacente Cosmosului”⁶.

1.2 Teorii despre timp

Tema timpului constituia o preocupare constantă și profundă pentru Mircea Eliade, elaborând astfel o teorie despre timp⁷. Timpul poate fi *sacru* și *profan*. La Gilbert Durand apare diferența între *timpul orologiilor* și *timpul liturgic*. Prin urmare, se disting două componente ce amintesc de teoria lui Anicius Boetius despre *nunc fluens* (momentul care curge) și *nunc stans* (momentul care stă).

În capitolul „Durata profană” din lucrarea *Sacru și profan* se insistă asupra dihotomiei dintre *timpul profan*, văzut ca durată, ireversibil, dinamic, care curge, devine și se transformă și *timpul sacru*, reversibil, static, rotund, ciclic și cosmic.

Eliade explică în lucrarea *Aspecte ale mitului*, viziunea sa despre timp, potrivit căreia timpul poate fi stăpânit. Astfel că prin tehnica întoarcerii în urmă, omul poate întreprinde un itinerariu spiritual în timp, o călătorie spre origini, atunci când clipa era echivalentă cu eternitatea. În felul acesta se transcend limitele condiției umane și se evită ceea ce autorul numește „căderea în timp și în roata existențelor”⁸.

Termenul sanscrit „kala” (timp) semnifică atât durata cât și eternitatea⁹. Mircea Eliade vede timpul linear din punctul de vedere al perspectivei limitate a istoriei umane. Acest timp

⁶ Doina Ruști, *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, Editura Coresi, București, 1998, p. 140.

⁷ Mircea Itu, *Mircea Eliade*, Editura Fundației România de Măine, București, 2006, p. 74.

⁸ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, p. 112.

⁹ Mircea Itu, *Manual de limbă sanscrită*, Editura Orientul latin, Brașov, 2001, p. 51.

este doar un caz particular în interiorul timpului ciclic. Timpul ciclic se poate resacraliza prin cosmogonie sau soteriologie.

Eliade este preocupat și de vindecarea omului de durerea existenței în timp, identificând una dintre cauzele existenței tragice umane în faptul că timpul a pierdut sacralitatea sa. Reactualizarea Marelui Timp sacru se realizează prin mit. Transcenderea timpului profan și regăsirea Marelui Timp mitic echivalează cu revelația realității ultime la Eliade. Ieșirea din timp echivalează cu transcenderea condiției umane și mântuirea sau eliberarea.

1.3. Timpul și strategia prozei fantastice

Kant credea că timpul nu e altceva decât o funcțiune a minții noastre. P.P. Negulescu explicând principiile criticismului kantian scrie: „Să încercăm, bunăoară, a ne închipui ce s-ar întâmpla atunci când n-am putea deosebi, distanțându-le în timp, diferitele noastre idei. Altă dată însă, când am început s-o studiem, am avut altele, cu totul diferite, sau poate chiar contradictorii. Nu e anevoie de înțeles ce ar fi, când n-am putea deosebi ideile pe care le avem acum, în această privință, de cele pe care le-am avut altă dată. Cugetarea noastră ar deveni haotică, iar noțiunea adevărului și-ar pierde sensul. Dacă așa ceva nu se întâmplă, este fiindcă mintea noastră are putința să ordoneze aceste idei sub forma unei succesiuni regulate și să le deosebească astfel, așezându-le în două puncte diferite ale seriei stărilor noastre de conștiință, raportându-le adică la două momente diferite ale timpului”¹⁰.

Intuiția timpului, așa cum e prezentată în acest context, are baze empirice și putem afirma că în conștiința omului obișnuit dimensiunea temporală apare așa cum e prezentată la Kant. Când succesiunea regulată e perturbată, se produce

¹⁰ P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, Editura Tipo Moldova, Iași, 2001, p. 76.

„confuziunea haotică”. O asemenea „confuzie” construiește artistic autorul de literatură fantastică. Un erou trăiește în câteva clipe un timp infinit mai lung. Altul se transportă în amintire abolind timpul prezent. Următoarele exemplele sunt extrase din povestirile fantastice a lui Eliade: „timpul trece mai încet” căci împrejurările generează o ritmică aparte; „atunci să știi că iar a stat ceasul” a constatat un personaj; într-o încăpere e un miros ciudat, „de tinerețe oprită pe loc”; ceasornicul unui individ e „prea greu ca să fie aur”.

William A. Coates afirmă că Eliade reușește să dea extraordinarului aparența credibilului. Cele mai reușite pagini de proză fantastică ale lui Eliade operează în materia temporală răsturnări spectaculoase, dar artisticește, întregul proces rămâne în sfera autenticului¹¹.

1.4. Hermeneutica lui Mircea Eliade

În viziunea lui Adrian Marino, hermeneutica lui Mircea Eliade are în centru relația sacru - profan¹² ca principiu esențial, ordonator al procesului hermeneutic - fenomenul sacralității instituie și coordonează activitatea hermeneutică pe de-a întregul. Sacrul este centrul absolut, cel care concentrează Realitatea, și orice interpretare pleacă de la *centru* - hermeneutica sacrului este autotelică, trebuie interpretată în sine, este eficientă numai în planul său de referință. Pe de altă parte, distincția sacru - profan reorganizează cosmosul după noi reguli, dând naștere pe de o parte „realității adevărate”, pe de alta, celei „aparente”. Teza lui Eliade urmărește reversibilitatea acestei disocieri, căci sacrul poate trece în profan, fără să-l abolească, iar profanul poate institui sacrul. De

¹¹ Ion Lotreanu, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, Editura Minerva, București, 1980, p. 196.

¹² Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia Educațional, Cluj-Napoca, 1980, p. 150.

altfel, obsesia majoră a lui Eliade rămâne armonizarea contrariilor, *coincidentia oppositorum*, care presupune resolidarizarea celor două principii fundamentale opuse, întru atingerea armoniei inițiale.

În viziunea lui Eliade, sacrul și profanul sunt două domenii alternative, reciproce și complementare, care presupun continuitate și interferență: astfel, în sfera profanului identificăm semne și semnificații ce aparțin sacrului, iar în sfera sacrului regăsim semne și semnificații profane, ceea ce și conferă caracterul ambiguu, ambivalent al acestora. Marino numește acest fenomen *dualismul embrionar* al sacrului și profanului.

Semnele asigură comunicarea între cele două sisteme de referință diferite (sacru/profan), prin intermediul lor se încearcă instituirea unui limbaj comun, pasibil de interpretare, ele se constituie în mesaje ce se cer decodificate, dar numai de către cei „aleși”, singurii care le pot intui misterul și oferi o interpretare. *Semnele* sunt deci un liant, ele instituie labirintul scriptural care unește cele două planuri sacru - profan, zona chthoniană cu cea supra-telurică, se substituie, prin urmare, unui centru! Prin existența lor se încearcă o reconciliere a celor două planuri antinomice, o remediere a colapsului creat în urma căderii adamice. În timp ce *semnul* este un cifru al realității absolute, al celor mai profunde zone cosmice, eficiența sa, inteligibilitatea îi scad odată cu instituirea culturii alfabetice, care plasează obstacole în calea înțelegerii directe, nemeditate a unor idei ori sentimente¹³. Eliade mai spune că limbajul simbolic reprezenta o limbă mai frumoasă, mai fantastică, întrucât a fost creată în intimitatea sacrului, în comuniune fantastică cu ierarhiile cosmice.

¹³ Mircea Eliade, *Drumul spre centru, Fragmentarium*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1983, p. 149.

Semnele din proza scurtă eliadescă sunt fie fragmente fractalice (urme de igrasie, imagini feerice diseminate ce curg una din alta - precum în *Uniforme de general*), fie scrijelituri tainice pe care doar inițiații le pot desluși, în general semnele corespund structurii intime a personajului care le intuiește existența și se află în căutarea lor. Asemeni acelor *semata* homerice, ele conțin informații tainice, codate, metafore și imagini criptice, reminiscențe ale unui adevăr primordial pulverizat în neant, căzut în uitarea unei omeniri care a pierdut legătura directă cu demiurgul său.

În societatea arhaică, *semnele* nu au valoare intrinsecă, ele se încarcă de mesaj atunci când sunt amplasate în anumite locuri, ori pe obiecte rituale, după cum remarcă Todorov într-un studiu asupra simbolului¹⁴. Eliade conservă credința arhaică, *semnele* au valoare doar amplasate în anumite locuri, niciodată din cele accesibile, nici măcar aleșilor, cei ce se află într-o anume legătură cu transcendentul, cei cărora „li se fac semne”. Relația trecut - prezent nu este posibilă fără recunoașterea existenței și prezenței permanente a *istoriei* în toate fazele procesului hermeneutic. Mircea Eliade reflectează asupra condiției istoriei, a sensurilor și ambiguităților acestei opțiuni: „ceea ce s-a petrecut”, „istoriografie” etc.

Există cel puțin două ritmuri temporal - istorice: al contemporaneității istorice și al supraistoriei, ritmuri care pot coexista, alterna, interfera etc.

Mitul instituie o ruptură între timpul mitic (*illud tempus*) și timpul istoric, proiectează pe individ într-un „supratimp istoric”, îl smulge cadrelor timpului individual, cronologic, istoric, pentru a-l situa în „Marele Timp” intemporal, fără durată, etern. Dar abolirea istoriei profane imediate nu înseamnă pur și simplu anularea conștiinței

¹⁴ T. Todorov, *Teorii ale simbolului*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1983, p. 340.

oricărei istorii. Se produce doar o mutație a conștiinței și a „situației istorice” imediate proiectate într-un plan ontologic: al unei istorii mitice, fabuloase. Mitul nu constituie o „relație istorică” în sensul că nu se referă niciodată la evenimente concrete petrecute în timp.

Trecutul nu poate fi descifrat și interpretat decât prin instrumente actuale și dintr-o perspectivă actuală, în timp ce prezentul nu poate fi descifrat și interpretat decât prin raportare la datele și condiționările trecutului. Însă, cele două planuri se întrepătrund și se completează în permanență. Trecutul devine accesibil numai prin analize moderne, modernul devine inteligibil doar prin referințele istorice care-l anticipă. Trecutul, citit și interpretat de la nivelul prezentului constituie o imagine prezentă a trecutului, proiectată retrospectiv asupra trecutului. Acesta devine în același timp „trecut” și „prezent”, o actualizare perpetuă a momentului istoric prins în colimatorul hermeneutic¹⁵.

Interpretarea parcurge același traseu și în sens invers: de la prezent spre trecut, deoarece orice hermeneutică este întreprinsă de la nivelul actual. Trecutul este asimilat și descifrat numai prin coordonatele și structurile prezentului. Se reface, într-un fel, în această operație „actualistă” de recuperare a trecutului, fie: 1) „o reintegrare imediată și directă într-o situație primordială...”, fie: 2) „o reîntoarcere progresivă la <<origini>>, reîntorcându-ne în Timp, de la clipa prezentă până la <<începutul absolut>>”. În felul acesta devine posibilă reînvierea „trecutului total al umanității” și deci solidarizarea cu toate popoarele dispărute sau periferice¹⁶.

¹⁵ Adrian Marino, op. cit., p. 142.

¹⁶ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 14.

CAPITOLUL al II-lea

TEMA IEȘIRII DIN TIMP

Ieșirea din timp echivalează cu transcenderea condiției umane și mântuirea sau eliberarea. În legătură cu tehnicile ieșirii din timp, Mircea Eliade citează următoarele posturi umane: a) ignorantul, care trăiește exclusiv în durată și în iluzie; b) yoghinul și înțeleptul care caută să iasă din timp și c) omul care continuă să trăiască în durată, dar e conștient de irealitatea fundamentală a timpului istoric și privește spre timpul cosmic¹⁷.

2.1. Tehnicile „Ieșirii din timp”

Saltul paradoxal în afara Timpului, se obține printr-o îndelungă disciplină, care comportă atât o filozofie, cât și o tehnică mistică¹⁸. În acest context sunt de menționat următoarele tehnici care urmăresc oprirea fluxului temporal.

a) *Pranayama* (ritmarea respirației) îl transformă pe yoghin într-un Cosmos, acționând direct asupra timpului pe care îl trăiește. Astfel că, încetinind progresiv ritmul respirației, prelungind din ce în ce mai mult expirația și inspirația și făcând o pauză cât mai lungă între aceste două momente ale respirației, yoghinul trăiește alt timp decât al nostru. În practica pranayamei, două aspecte sunt importante: 1. yoghinul începe prin a-și cosmiza corpul și viața psihomentală; 2. prin tehnica aceasta, yoghinul se poate insera, după dorință, în diferite ritmuri ale timpului trăit. Exercițiul are dublu scop:

¹⁷ Mircea Itu, *Mircea Eliade*, Editura Fundației de Măine, București, 2006, p. 76.

¹⁸ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p.105.

- yoghinul ajunge să-și identifice propriile momente respiratorii cu ritmurile Marelui Timp cosmic, realizând în felul acesta relativitatea și irealitatea timpului;

- yoghinul dobândește reversibilitatea fluxului temporal, în sensul că se întoarce în trecut, că își re trăiește existențele anterioare și „arde” consecințele actelor sale de mai înainte, că le anulează, spre a scăpa de urmările lor karmice¹⁹.

b) *Ida și pingala* sunt două canale prin care circulă energia psihovitală în interiorul corpului omenesc. Asimilarea acestor două vene mistice cu Luna și cu Soarele desăvârșește „cosmizarea” yoghinului, inspirația corespunzându-i mișcării Soarelui pe cer, deci Zilei, iar expirația - Lunii, adică Noptii. Astfel, ritmul yoghinului se integrează perfect în ritmul Marelui Timp cosmic. Când yoghinul își oprește respirația, unește cele două curențe, le concentrează și le obligă să circule prin a treia „venă” numită susumna, care se află în „centru”. Iar susumna devorează Timpul²⁰.

India cunoaște așadar, trei poziții față de Timp: a neștiutorului care trăiește exclusiv în durată și iluzie, a Înțeleptului sau a yoghinului care caută să iasă din Timp și o poziție intermediară a celui care, deși continuă să trăiască în timpul lui (timpul istoric), rămâne deschis Marelui Timp, nepierzând niciodată conștiința irealității timpului istoric²¹.

2.2. „Ieșirea din timp” în operele literare eliadești

Scenariul epic al operelor ce vor fi puse în discuție pe această temă, este construit pe baza confruntării dintre un om mediocru și o situație existențială inedită, care-i depășește capacitatea de înțelegere și căreia încearcă zadarnic să-i facă față.

¹⁹ Ibidem, p. 108.

²⁰ Ibidem, p. 109.

²¹ Ibidem, p. 113.

Toate personajele lui Eliade sunt preocupate de ieșirea din istorie. Anisie descoperă că singura problemă a ființei o constituie trecerea timpului și de aceea hotărăște să-l ignore. El se regăsește pe sine, ia cunoștință de ființa lui pleneră și începe să trăiască în timpul cosmic. Și Dayan găsește ieșirea din timp. El dispare câteva zile din lumea măsurată de vreme, dar are sentimentul că a lipsit doar câteva ore. Aceeași problemă a eliberării de sub teroarea devenirii apare și la Ștefan Viziru care descoperă că în camera Sambo, timpul nu are acțiune erozivă.

Devenirea istorică, opresivă și dureroasă, trebuie să fie o pregătire pentru marea evadare, căci labirintul timpului profan poate fi mai degrabă traversat în timpul vieții, decât după moarte, când ființa nepregătită se poate rătăci, fără să mai găsească vreodată poarta eternității²².

2.2.1. Nuvela „Șarpele” (1937)

În nuvela „Șarpele”²³, încercările labirintului converg spre un spațiu privilegiat, al insulei edenice, unde celelalte personaje zăresc trupurile goale ale celor doi tineri înlănțuiți, cufundate în *somn*. Aici spațiul insular este unul al centrului, consfințit de mitul șarpelui care și-a pierdut mireasa și a luat în stăpânire insula. În acest spațiu, Dorina simte chemarea originilor ei și înțelege că prototipul său este cel de mireasă a șarpelui²⁴. Experiența Dorinei este de reiterare temporară a condiției sale primordiale, întrucât ea „intră doar în somn - un simulacru al morții - și este căutată de prietenii ei care o readuc

²² Doina Ruști, op. cit., p. 143.

²³ În viziunea lui Eliade, înțelegerea cu animalele reprezintă un *sindrom paradiziac* - în *illo tempore*, ființa omenească putea comunica în mod liber cu fiarele sălbatice - *timpul mesianic*, cum îl numește Eliade, va sosi când făpturile omenești vor trăi în pace cu animalee.

²⁴ Doina Ruști, op. cit., p. 73.

la realitatea vremelnică”²⁵. Întrucât aceștia pășesc pe țărmul insulei, aceasta încetează a mai fi un spațiu privilegiat, al morții și iubirii, iar vraja e destrămată. Dar puterea ritualului reluat o sustrage pe Dorina destinului său – care este unul al însingurării – și o apropie de ipostaza sa ancestrală, deci de magie, se oprește. Formula rămâne necunoscută, un colț al perdelei s-a ridicat pentru ca altul să cadă. Zerdeli se trezește nevăzut și însemnările lui continuă și după dispariția lui corporală. Somnul aici, are semnificația unei stări creatoare, extatice, cu sens de experiență originară, reiterantă a unei ipostaze primordiale a ființei, care îi redă libertatea și îi mijlocește întâlnirea și identificarea cu celălalt, prin intermediul stării privilegiate pe care o inoculează fascinația erotică, iubirea. Narcoza exercitată de spațiul feeric, neverosimil al insulei, asociat beatitudinii ființei îndrăgostite și somnolenței parfumate de care se simte cuprins mai întâi personajul feminin, ne fac să ne gândim la somn ca la un vehicul, ca la un mijloc de accesare într-o altă dimensiune.

Eliade vorbește despre această nuvelă ca despre cea mai originală creație a sa, atât în *Jurnal* cât și în *Memorii*: „Fără să fi știut, fără să fi vrut, izbutisem să arăt în *Șarpele* ceea ce voi dezvolta mai târziu în lucrările mele de filozofia și istoria religiilor, și anume că, aparent, „sacru” nu se deosebește de „profan”, că „fantasticul” se camuflează în „real”, că Lumea este ceea ce se arată a fi și totodată un cifru”²⁶.

2.2.2. Nuvela *Noaptea la Serampore* (1940)

Noaptea la Serampore povestesc foarte concret despre practici magice, despre o meditație tantrică desfășurată în Serampore, în jungla bengaleză de lângă Calcutta. Într-o

²⁵ Ibidem, p. 72.

²⁶ Mircea Eliade, *Memorii*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 325-326.

perioadă de lună plină, aici, unui profesor indian pe nume Suren Bose din Calcutta, cunosător al tantrei îi stă în putință să suspende timpul și să dea alt curs întâmplărilor petrecute cândva, să facă ireversibilul reversibil - dincolo de orice logică rațională și dincolo de orice concepție științifică modernă asupra lumii.

Astfel, trei bărbați – rusul Bogdanov, olandezul Van Mannen și naratorul anonim care relatează la persoana I – devin martorii uciderii, cu o sută cincizeci de ani în urmă, a tinerei Lila, soția lui Nilamvara Dasa, împrejurare în care ei pot chiar interveni în desfășurarea evenimentelor. Naratorul fictiv, împins de cele întâmplate în pragul nebuniei, nu mai poate deosebi „realitatea” de halucinație, până în clipa în care un guru yoghin îi amintește de vechea înțelepciune indică privind caracterul iluzoriu al realului, principiul atotstăpânitor al maya-ei, unul din stâlpii de rezistență ai gândirii religioase indiene.

Nuvela *Nopți la Serampore* ocupă un loc special în proza fantastică a lui Eliade în măsura în care plăsmuiește epic practici proprii meditației tantrice, deci ne introduce în mod plastic, captivant și distractiv într-un sector important al cercetărilor de știința religiei ale autorului²⁷.

2.2.3. Povestirea *Secretul doctorului Honigberger* (1940)

În scrierea aceasta, tema este ieșirea din timp și spațiu cu ajutorul practicii yoginice. Autorul (întors proaspăt din India) este pus de doamna Zerlendi să elucideze misterul dispariției soțului său, medic și învățat orientalist și descoperă între hârtiile medicului un jurnal care notează etapele apropierii de *Shambala*, tărâmul nevăzut. Doctorul Zerlendi ajunsese la experimentarea transei hipnotice și a altor metode spiritualiste cercetând biografia unui doctor din Brașov, sasul Honigberger.

²⁷ Richard Reschika, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, Editura Saeculum I.O., București, 2000, p. 123.

Este în puterea omului de a depăși lumea simțurilor și de a pătrunde, printr-o disciplină a spiritului, în lumile nevăzute.

Jurnalul narează fazele acestei dispariții în Shambala, dar în momentul cel mai important, acela care ar trebui să dezvăluie secretul operației, îi rămăseseră intacte.

Până aici Eliade povestește cu exactitate un caz neverosimil. Narațiunea se complică și își dezvăluie adevărul ei înțeles când, după lectura teribilului jurnal, autorul, voind să-l înapoieze proprietarei, numai găsește pe nimeni în casă. Revine după un an și găsește pe doamna Zerlendi și pe fiica ei, Smaranda, arătându-se intrigate de povestea vizitatorului: biblioteca doctorului Zerlendi fusese împrăștiată cu douăzeci de ani în urmă, slujnica murise de cincisprezece ani, iar doctorul Zerlendi murise de treizeci de ani.

Peste primul mister se așează altul mai dificil, și anume revelația accesului în *Shambala* se întunecă din nou la lumina realistă a istoriei.

Cartea se încheie nehotărât (vis sau realitate?) și dacă optăm pentru soluția dintâi, cine se înșelase: autorul (cel ce revelează sacrul, magicul în jurnalul unui doctor orientalist dispărut în chip bizar) sau doamna Zerlendi și fiica ei, voci ale evenimentului (profanului)²⁸?

2.2.4. Povestirea *Un om mare* (1945)

Narațiunea este scrisă la persoana întâi, dar personajul - narator este observatorul autentic al unor întâmplări în centrul cărora se găsește unul din amicii săi de pe vremea liceului, inginerul Cucoaneș. Acesta este un om obișnuit, însă începe să crească într-un ritm vertiginos. Explicația „științifică” a întâmplării ar fi o boală ciudată, macrantropia, provocată de o glandă dispărută la mamifere încă în pleistocen și care este

²⁸ Eugen Simion, *Scriitori români de azi*, vol.II, Editura Cartea Românească, București, 1976, p. 322.

reactivată, în cazul protagonistului. Cucoaneș ajunge un fel de Lungilă: numai are ce face cu banii; dispare la el senzația de foame; chiar și hainele îi sunt inutile căci, după o săptămână, nu le mai poate purta; numai poate desluși sunetele omenești, dar aude foarte bine „*alte lucruri*”, adică începe să comunice cu sacralul.

Eroul se identifică tot mai mult cu maleficii monștri mitologici. Reîntâlnirea personajului după o perioadă de numai câteva zile echivalează cu o reîntoarcere în timp la niște vremuri semnificative, când astfel de uriași populau pământul.

Una din problemele esențiale pe care le ridică povestirea este aceea a limbajului, regăsirea condiției mitice făcând imposibilă comunicarea dintre exponenții celor două lumi antitetice. Cucoaneș reușește să înțeleagă marile taine, dar nu le mai poate tălmăci și celorlalți, rămași într-o altă dimensiune spațio - temporală, nu este în stare să transpună într-un limbaj cotidian termeni care au o încărcătură sacră.

În această povestire, accentul a fost așezat mai puțin pe dimensiunea metafizică a creațiilor și mai mult pe jocul deosebit de ingenios cu timpul.

2.2.5. Nuvela *Douăsprezece mii de capete de vite* (1952)

În nuvela *Douăsprezece mii de capete de vite*, totul se bazează pe un joc paradox al timpului, pe ruptura ce are loc la nivel temporal.

Iancu Gore este personajul referențial al narațiunii, „om de încredere și de viitor”, un prosper om de afaceri, intră într-o cârciumă, discută cu cârciumarul, apoi se refugiază într-un adăpost, deoarece se declanșează o alarmă antiaeriană. Elementele senzaționale ies la iveală când Gore se întoarce din nou la cârciumă și află cu stupefație că, de fapt, alarma din cauza căreia s-a refugiat nu a avut loc și că persoanele pe care le-a întâlnit în adăpostul antiaerian au murit într-un bombardament ce a avut loc cu 40 de zile în urmă. De

asemenea, personajul constată cu stupeoare că adăpostul în care s-a refugiat în urmă cu câteva minute numai există, ridicându-se în locul lui doar un morman de ruine, cărămizi și moloz.

Pentru a explica aventura extraordinară a lui Gore, ni se oferă o singură ipoteză logică, aceea de întoarcere în timp, a substituirii planurilor temporale. Legile spațiului și ale timpului nu sunt imuabile, ci se dereglează periodic, producând o serie de rupturi de nivel în sfera unei realități odinioară stabile și securizante²⁹.

Lecturând cu atenție nuvela, observăm că Gore nu este un participant activ, de aceea el nici nu poate schimba cursul evenimentelor. Între el și ceilalți refugiați din adăpost nu are loc un dialog propriu-zis, deoarece nu primește răspuns la întrebări.

Căldura excesivă care perturbă reacțiile umane firești este una din cauzele „nebuniei” temporare care pune stăpânire pe Gore, trăind în mod involuntar o experiență neobișnuită, a cărei irealitate nu poate să o probeze nimeni.

Mircea Eliade a ales deliberat un individ comun. Atributele lui devin vicii: dorință patologică de comunicare (mărturisește oricui ce i se întâmplă), grabă (mistica deplasării) și orgoliul de a nu se lăsa escrocat³⁰.

2.2.6. Nuvela *La țigănci* (1959)

În nuvela *La țigănci*, accentul este pus pe prezentarea aventurilor extraordinare pe care le trăiește Gavrilescu, un mediocru profesor de pian care, asemenea lui Iancu Gore din *Douăsprezece mii de capete de vite*, se confruntă cu situații existențiale ce-i depășesc capacitatea de înțelegere. Gavrilescu

²⁹ Gheorghe Glodeanu, *Coordonate ale imaginarului în opera lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 159.

³⁰ Eugen Simion, *Mircea Eliade, spirit al amplitudinii*, Editura Demiurg, 1995, p. 130.

afă de povestea extraordinară a colonelului Lawrence și de aventurile acestuia în Arabia, ascultând dialogul unui grup de studenți eminenți în stația de tramvai. Este de reținut faptul că Lawrence este lovit în creștet de căldura excesivă a deșertului, experiență ce va fi repetată, în spațiul bucureștean, de către profesorul de pian, întâmplarea dobândind consecințe extrem de importante. Căldura teribilă și pierderea partiturilor sunt două elemente aleatorii care decid aventura bizară a lui Gavrilescu.

Experiența trăită de Gavrilescu în bordeiul țigăncilor poate fi interpretată și ca o cufundare în moarte (nu întâmplător, pe parcursul inițierii sale, personajul este înfășurat, la un moment dat, într-o draperie ce i se pare un adevărat giulgiu), ca urmare setea teribilă a profesorului de pian este interpretată drept setea mortului de care vorbește Mircea Eliade în *Tratatul de istorie a religiilor*.

Rătăcirea personajului în interiorul labirintic al bordeiului echivalează cu rătăcirea labirintică prin ascunzișurile memoriei (timpului). Rememorând tragedia vieții sale (iubirea neîmplinită pentru Hildegard), Gavrilescu pune totul pe seama ceasului rău, a lipsei de noroc ce caracterizează destinul zbuciumat al artiștilor. Întâlnirile cu Elsa și drumurile lor repetate la berărie reprezintă o altă modalitate de „potolire a setei”, adică de renunțare la vechiul tip de existență, cea dusă lângă Hildegard.

Odată cu plecarea lui Gavrilescu de la țigănci începe artificul fantastic propriu-zis, datorat interferenței unor perspective temporale paradoxale. Astfel, experiența de numai câteva ore trăită în planul mitic de către profesorul de pian echivalează, în planul realității obiective, cu o trecere de doisprezece ani.

Sorin Alexandrescu este de părere că nuvela *La țigănci* este construită ca o alegorie a morții sau, mai bine zis, a trecerii spre moarte, totul fiind realizat cu o atentă punere în scenă a

evenimentelor. Dacă acceptăm ipoteza exegetului că moartea lui Gavrilescu a avut loc deja în timpul ritualului efectuat de către țigănci (în care sunt identificate o serie de trăsături specifice obiceiurilor de înmormântare), atunci reîntoarcerea personajului la realitatea cotidiană poate fi interpretată ca o tentativă a Spiritului de a se reintegra printre oameni, de a continua un destin neîmplinit³¹.

Abolirea timpului devine posibilă, chiar dacă nu este vorba decât de o „evadare” într-un plan ireal, metafizic. Revolta titanică pe care o întreprinde scriitorul de literatură fantastică împotriva destinului implacabil își găsește o alinare prin refugiul în lumea veșnic vie a spiritului.

„Ieșirea din timp” a lui Gavrilescu înseamnă ieșirea din timpul profan și intrarea în timpul sacru. Eroul capătă o altă dimensiune a timpului. Așadar, cele câteva ore petrecute „la țigănci” devin opt ani, și în cele din urmă, doisprezece ani, în realitate. Întorcându-se la madam Voitinovici, după partituri, Gavrilescu află că nu mai stă acolo de opt ani, de când s-a măritat Otilia. Accelerarea timpului profan se produce, pentru Gavrilescu, intrat în ordinea timpului sacru, după ritmuri amețitoare. Între prima călătorie cu tramvaiul (la madam Voitinovici) și cea de a doua (spre propria-i locuință), Gavrilescu constată că monedele nu mai merg, au fost scoase din circulație, și că biletele de tramvai s-au scumpit, între timp. Ajuns acasă, în sfârșit, află că soția sa, Elsa, a plecat în Germania, de doisprezece ani, de când a fost consemnată dispariția lui misterioasă și inexplicabilă.

Mircea Eliade creează două universuri paralele, utilizând alte modalități narrative decât cele obișnuite. În primul segment narativ, semnele universului secund se conturează din elementul realului. În conversația din tramvai se ivesc, imperceptibil, câteva obsesii. Prima dată casa țigăncilor și apoi

³¹ Gheorghe Glodeanu, op. cit., p. 170.

grădina. Amândouă fiind frumoase și enigmatice incită curiozitatea. Numele colonelului Lawrence reprezintă în structura de adâncime o metonimie pentru spiritul de aventură. Omul mediocru, printr-un process inconștient de proiectare și identificare, visează perpetuu să fie personal angrenat într-o acțiune periculoasă și eroică. Nu întâmplător, Gavrilescu își motivează intrarea în casa enigmatică prin dorința de a găsi și înfrunta aventura. Toate semnele exterioare - căldura apăsătoare, istovirea și oboseala trupului, limbajul ambiguu duc spre aceeași concluzie: moartea clinică a personajului începe la țigănci. Gavrilescu știe că a uitat ceva și spiritual pleacă în căutarea servietei cu partituri, într-un alt „real”, depărtat de cel rămas în urmă. Și iarăși, nu întâmplător, revine cu birjarul la țigănci unde întâlnește umbra fetei de odinioară. Surprins, Gavrilescu nu sesizează că în această escală între viață și moarte, Hildegard l-a așteptat pentru a fi împreună în viața „de dincolo”, iar fata sesizează confuzia nedisimulată a fostului iubit. În replica adresată de Hildegard apare motivul morții ca vis.

2.2.7. Nuvela *O fotografie veche de 14 ani* (1959)

Această nuvelă repune în discuție, în termenii artei, problema relației om - timp. Timpul narativ preia caracteristicile celui sacru. Transferul timpului trăit în spațiul prezentului are loc chiar la începutul textului. Categoria timpului circular este pusă în evidență de Dumitru, personajul principal al nuvelei, care reface, în același mod și cu emoție, drumul parcurs cu patru ani în urmă: „Cu patru ani înainte i se întâmplase același lucru: găsise biserica pe neașteptate, când începuse să-i fie teamă că se rătăcise”. Prezentul se ambiguizează devenind o prelungire a trecutului, datorită folosirii timpului narativ al mai mult ca perfectului. Dumitru, plecat în căutarea unui context identic, se simte „dezorientat”,

pentru că îl găsește modificat: „de data aceasta biserica era goală”.

Dumitru este un român căsătorit cu o americană, Thecla, de origine letonă. S-au cunoscut la un festival baltic și Dumitru (păstrând nostalgia trecutului) își propune, după mulți ani, să asiste la un festival al Asociațiilor baltice, ce urma să se desfășoare în biserica Mântuirii.

Așadar, el își propune o reîntoarcere în timp și o oprire la momentul esențial al primei întâlniri cu Thecla. Eroul încurcă datele timpului real și ajunge cu o săptămână mai târziu în aceeași incintă, dar într-un decor neprevăzut. Buimăceala lui și eroarea cronologică semnifică ieșirea personajului din timpul concret. Fractura temporală îi permite intrarea în timpul sacru: „Dumitru găsește biserica plină de lume”, de oameni bolnavi, îngenuncheați pe care doctorul Martin îi vindeca „prin rugăciune și concentrare”. Martin îi apare eroului ca un inspirat, ca un profet, capabil să realizeze miracole. Dumitru, entuziasmat, îi face un portret sugerând prezența divinului: „înalt, frumos, cu sprâncenele negre și groase și niște ochi înflăcărați. Vorbește cu foc și inspirat”.

În continuare, timpurile se despart în două segmente ale trecutului. Primul timp trecut și cel mai apropiat de prezent este gestul divin al atingerii cu mâna a frunții eroului de către predicator îi redă credința pierdută în miracol. Al doilea timp trecut marchează o nouă intruziune a supranaturalului în real. Thecla, soția lui Dumitru, suferea din copilărie de astm și atacurile bolii erau din ce în ce mai frecvente. Dumitru îi arată lui Martin o fotografie a Theclei, făcută cu zece ani înaintea venirii lui în biserica unde predica doctorul. Martin o vindecă pe suferinda femeie prin telepatie.

Cele două timpuri trecute suprapunându-se, iar de la întâmplarea din biserica Mântuirii trecând patru ani, fotografia va deveni veche de paisprezece ani. Deci, timpul imaginar este unul fotografic, căci, întorcându-se acasă, Dumitru va avea o

dublă revelație senzațională: Thecla îl întâmpină vindecată, iar după câteva luni, ea întinerește exact cu paisprezece ani, chipul său reflectând vârsta din fotografie. Ambiguitatea fantastică constă în faptul că lectorul nu poate decide dacă minunea s-a întâmplat într-adevăr, sau Dumitru a devenit capabil să transfigureze realitatea. Timpul circular îi readuce pe cei doi soți în momentul în care s-au cunoscut și ei re trăiesc povestea lor de dragoste, dar altfel, cu alte șanse, fără umbra pe care o aruncase asupra femeii boala ei neiertătoare.

După patru ani, Dumitru revine în același loc pentru a-i mulțumi binefăcătorului său, dar află că Martin, în fapt un canadian pe nume Dugay, era considerat un șarlatan, pentru că ceruse o mare sumă de bani doamnei Blith contra pretenției de a-i vindeca fata, care era paralizată. Este dat în judecată și închis timp de doi ani, iar la ieșirea din închisoare, redevenit un simplu individ, se angajează în barul cumnatului său. Aceste lămuriri îi sunt date lui Dumitru de către doctorul Williams, personajul rațional, care îl reprezintă în text pe lector. El desacralizează misterul ce-l înconjura pe Martin și îl obligă, supunându-l instanței lumești, să îmbrace din nou hainele profanului. Înt-un anumit fel, Martin a fost pedepsit, pentru că și-a negat condiția divină, comercializând-o ca cel mai profan individ.

Regăsindu-l pe Dugay, Dumitru remarcă că omul profan căpătase și o înfățișare anonimă, pierzându-și strălucirea aproape divină de odinioară. Degradarea în profan e însoțită de amnezie și Dugay confundă pe Thecla cu o fată oarecare din corul de la Syracuse. Pentru Dumitru, timpul adevărat numai este cel real, ci timpul din fotografie care stă pe loc. Se poate spune că timpul fotografic s-a dilatat până la dimensiunile celui real, substituindu-se acestuia.

Fantasticul nuvelei *O fotografie veche de 14 ani* decurge din perfecta suprapunere a duratei imaginare (formate din timpul biblic și cel fotografic) peste cronologia reală a

faptelor. Abolirea timpului ordonat și trecător permite instaurarea mitului regenerării. Thecla întinerește și, după cum exclamă euforizat soțul ei, „de atunci nu s-a mai schimbat. A rămas așa”. În cele din urmă, Dumitru îl va convinge pe Dugay, cel care s-a dezis de harul dvin să-și regăsească natura sacră.

2.3. Ieșirea din timp prin iubirea – pasiune în romanul *Noaptea de Sânziene* (1955)

Romanul *Noaptea de Sânziene* se dezvoltă ca o recapitulare a tehnicilor de a regenera timpul, descoperite de către Eliade. Dincolo de temele cărții, dezvoltate chiar de autor, respectiv curgerea timpului, dragostea și coincidențele hazardului, romanul este o *sumă de tehnici de a ieși din timp* practicate de omul modern în orizontul istoricității. Așadar, este vorba despre *reintegrarea în timpul ciclic* revelat prin ritmurile cosmice; de *evadarea în timpul imaginar*; de posibilitatea *mântuirii prin credință* în interiorul istoriei sau, dimpotrivă, după modelul indian prin *conștientizarea irealității istoriei*; de *transcenderea istoriei prin încercările inițiatice ale vieții* și mai ales, de starea de veghe care face posibilă iubirea - pasiune. Personajele „puse în scenă” în *Noaptea de Sânziene* sunt obsedate de *oprirea pe loc* a timpului. De fapt, scriitorul le transformă în pretexte pentru a reaminti, și pe această cale, că omul, chiar areligios, nu poate rămâne nici în durată uniformă, nici sub „teroarea istoriei”.

Așadar, personajele se conturează tocmai prin atitudinea lor față de timpul exteriorizat în istorie. Astfel, într-un spațiu geografic și într-un interval temporal invadat de „teroarea istoriei”, personajul Anisie trăiește omologia și solidarizarea cu Întregul viu pentru a obține ieșirea din timpul istoric. Această *reintegrare a ritmurilor cosmice* face posibilă regenerarea timpului și a ființei sale. Mai mult, el se sustrage „terorii istoriei” pe care o justifică întrucât, din perspectiva lui,

anihilarea civilizației nu e decât semnul încheierii unui ciclu temporal, de aceea prevede dispariția umanității creatoare de istorie și înlocuirea ei cu umanitatea care trăiește în clipă. În schimb, Bibicescu alege *evadarea în timpul imaginar* al spectacolului, pentru că prin spectacol timpul e silit să se manifeste ca destin și astfel poate fi exorcizat întrucât „destinul e porțiunea de timp pe care ne-o îngăduie Istoria”³². Irina, situată pe poziția omului religios creștin, propune *perspectiva credinței* și trăirea vieții pentru a „răscumpăra timpul”, câștigând astfel mântuirea descrisă ca „eternă simultaneitate”. Biriș este exponentul omului modern, orgolios și teoretician, constituit prin istoricitate, atașat de evenimentele istoriei „în marș” și totuși, salvat prin martiriul morții. Pe de altă parte, Partenie, Bursuc sau Vădastra, deși par să rateze ieșirea din timp tocmai pentru că au o atitudine greșită față de creație, credință, sau chiar față de viață, trec prin *experiențe inițiatice* care transcend timpul istoriei pentru că le transformă și lor viața în destin.

Eliade construiește un personaj principal ca „martor” al destinului acestor personaje, „...mă întreb dacă cititorul își va da seama de acest rol de *martor* pe care-l are Ștefan, martor în înțelesul lui Dante coborând în Infern, trecând prin Purgatoriu, urcând Cerurile - și ascultând, înregistrând, înțelegând mesagiile”³³. Prin Ștefan Viziru autorul îi arată omului modern areligios, terorizat de evenimentele catastrofale ale istoriei, că singura soluție autentică este sustragerea din momentul istoric. Însă, nu este vorba de sustragerea prin evadarea în afara timpului istoric, ci, dimpotrivă, de o atașare în intimitate cu istoria și, totodată, în contact permanent cu eternitatea.

³² Mircea Eliade, *Noaptea de Sânziene*, Editura Minerva, București, 1991, p. 279, apud Elvira Groza, op. cit., p. 251.

³³ Idem, *Jurnal*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 254.

Autorul e conștient că riscă un „personaj șters” care, ca martor, pare a rămâne pe dinafara realității și fără o identitate încheată. Am putea spune, la fel ca și Claude Romano, că „ipseitatea sa e deschisă evenimentelor”, dar tocmai prin această „deschidere” personajul își construiește neîntrerupt identitatea pornind de la evenimente esențiale, evenimente pe care nu le ratează pentru că, „martor” fiind, este în *stare de veghe*. Prin urmare, este posibil ca Ștefan să descopere *mesajele* în curgerea amorfă a duratei numai întrucât e situat la *limita* dintre fapt intramundan și eveniment. Altfel spus, personajul e obsedat de fiecare clipă pentru că „miracolul e irecognoscibil”, de aceea, el *vede* semnele și devine pasibil pentru iubirea - pasiune.

Starea de veghe, mai întâi, „funcționează” ca o formă de anamneză prin care personajul se sustrage unei constituiri strict istorice, „nu mă pot lăsa posedat de un eveniment” pentru că „viața nu merită trăită dacă se reduce la istoria pe care o facem”³⁴. Dar nu se referă a supraviețui doar în fața istorie ca putere de a omorî și de a transforma într-o larvă, ci la puterea de a-și păstra libertatea de „a rupe” contactul cu istoria. La un nivel superficial Ștefan Viziru își menține libertatea de „a ieși” din actualitatea istorică pentru „a intra” în alte „fragmente de timp” prin lectură sau, mai simplu, prin proiecția imaginară în alt timp. Însă, dincolo de aceste evadări pe care le consideră inconsistente pentru că nu-i constituie identitatea, personajul se „cufundă” în amintirile sale, în trecutul lui, pentru că, spune el, „știam că timpul se poate opri pe loc de copil”³⁵. Nu numai că face diferența între evenimentele istoriei și evenimentele esențiale care constituie destinul, ci este speriat de amnezia lucrurilor esențiale, de capacitatea omului de a uita chiar esențialul, „omul poate uita întâmplările și revelațiile de care

³⁴ Idem, *Noaptea de Sânziene*, p. 214.

³⁵ Ibidem, p. 296.

depinde mântuirea și fericirea lui”³⁶. Eliade ne avertizează prin acest personaj că timpul poate mistui chiar și revelațiile venite „de dincolo de timp”, iar pentru a evita asta e necesară *anamneza* ca „mare efort spiritual” pentru a cunoaște *altceva* care vine de dincolo de istorie. Deși, istoria e percepută de obicei ca solidară cu memoria, de fapt ea modifică mereu o amintire până o anulează, „dacă omul ar ști cum să-și amintească integral anumite revelații, ar scăpa de Istorie”³⁷. În al doilea rând, *starea de veghe* a lui Ștefan Viziru este vizibilă în obsesia de a „locui” un alt spațiu, astfel *Sambo* e locul paradisiac descris ca un spațiu privilegiat, accesibil inițiaților. În „camera secretă” personajul crede că poate regăsi o altă dimensiune a timpului și, totodată, o identitate în afara condiționărilor istorice. Dar „camera secretă” are și semnificația, explicită în roman, a unui atelier de pictură. Ștefan are nostalgia de a păstra într-un tablou „...un anumit timp întru totul prielnic revelațiilor, un anumit moment calitativ deosebit de restul momentelor care alcătuiesc Timpul cosmic”³⁸ și, de asemenea, aceea, imaginată de Ioana, de laborator în care se descoperă prin alchimie Piatra Filozofală.

În consecință, prin *starea de veghe*, respectiv prin statutul său de „martor”, Ștefan e, implicit, în stare să vadă semnele și, în cele din urmă, să recunoască mesajul. În interpretarea lui Sergiu Al George, publicată inițial în *L'Herne* sub titlul *Temps, Histoire et Destin*, semnele conduc personajul înspre descoperirea unui sens mai profund care, dincolo de finalitate și cauzalitate, ține existența unei ordini a simetriilor și corespondențelor sub forma destinului, astfel încât „viața ca destin convertește liniaritatea hazardului în cicluri pline de sens

³⁶ Ibidem, pp. 298-299.

³⁷ Ibidem, p. 300.

³⁸ Ibidem, p. 77.

care se închid simetric”³⁹. *Mesajul* descoperit de Ștefan este că „ieșirea din timp” nu se face prin moarte, ci există o soluție încă în viață fiind pentru că „pântecul balenei”, „sfera de metal” are „ieșiri” sau „spărturi”; dar recunoaștem *ieșirea* numai prin *vederea* semnelor, adică în *stare de veghe*. Este „mesajul de labirint” transmis, prin Biriș, Ilenei pentru că, mai ales ea, trebuie să știe că „există ferestre”, că „oul e spart” și, deci, că se poate salva.

Descifrarea semnelor îl duce, într-adevăr, pe Ștefan spre *altă ieșire* decât moartea, spre o iubire care poate să ducă în *altă parte* pentru că nu e născută din timp, o iubire pe care personajul o confundă cu iubirea - sfințenie. Ștefan îi spune Ioanei „mai lasă-mă un *an*” pentru că „poate mai există și altceva în afară de dragoste”⁴⁰. Prin aceasta, se referă la o posibilitate deschisă miracolelor care să plece dintr-o dragoste, dar care să ducă dincolo de timp. Mai cere un *an* ca să descifreze semnele provocate prin apariția mașinii, semnul unei iubiri - pasiune, un vehicul al seducției și, implicit, al morții. Însă, Ștefan îi ratează semnificația, de aceea în noaptea de Sânziene începe pentru el un *Mare An*, sub forma ciclului de 12 ani, pe parcursul căruia se chinuie să dezlege apariția mașinii și întâlnirea cu Ileana. Pentru Ștefan, care are dorința secretă de a deveni sfânt o și declară, „singura mare tristețe e aceea de a nu fi sfânt”⁴¹ - această întâlnire este semnul că e posibil să iubească două persoane cu aceeași intensitate, „...să simți că iubești cu o dragoste nouă, nemăsurată, două ființe, două femei”⁴². Altfel, ar fi absurdă o dragoste care înlocuiește alta și care, întrucât aparține timpului, e ursită morții. În schimb,

³⁹ Sergiu Al George, *Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească*, Editura Eminescu, 1981, p. 212, apud , apud Elvira Groza, op. cit., pp. 251 - 255.

⁴⁰ Mircea Eliade, *Noaptea de Sânziene*, p. 14.

⁴¹ Ibidem, p. 223.

⁴² Ibidem, p. 61.

iubirea simultană a două persoane i-ar permite accesul la existența „fără rupturi”, similară cu a sfântului pentru care timpul nu trece fiindcă este „în timp și în afara timpului”.

Este posibil ca personajul să fie trimis spre iubirea ca experiență extatică de transformarea propriilor experiențe în semne; astfel, prin „citirea” lor își construiește această obsesie despre noua categorie a iubirii. De aceea, în loc să „consume” iubirea cu Ioana, urmărește să dezlege faptul că Ioana a reușit să iubească, în același timp și la fel de intens, doi bărbați. Dar, oricare ar fi calea care l-a adus aici, este vorba despre greșeala lui Ștefan de a pretinde, gratuit, accesul la o soluție religioasă, cea mai apropiată de desăvârșire, fără a se instala într-o experiență religioasă. Așa cum îl va lămuri Irina, iubirea ca sfințenie nu e accesibilă muritorilor de rând, simultaneitatea este posibilă numai în ceruri, iar pe pământ „toate ne sunt date pe rând, inclusiv iubirile. De altfel, Ștefan e pedepsit de istorie, atât prin dispariția celor dragi, cât și prin faptul că el însuși ajunge să fie „trăit” de evenimente. El se trezește în spatele unui zid alcătuit din timp, ridicat din tot ce s-a întâmplat și care e ireversibil. Viața sa e plină cu evenimente fără durată, care nu sunt receptate de timpul interior, ci trăite exterior ca pe un ecran. Acest Ștefan diurn, rațional, are sentimentul că din noaptea de Sânziene trăiește viața altuia, dar și „sentimentul că situațiile încep să se repete”⁴³. Singura salvare, de fapt o soluție extremă pentru el, este integrarea totală în momentul istoric pentru a scăpa de „răgazul” otrăvitor care să-i permită să se gândească la viața lui.

Însă, romanul lui Eliade nu e doar o dramă complicată; prin finalul pe care-l construiește, autorul ne obligă să revenim la *noaptea de Sânziene*, cea în care Ștefan vede mașina și o întâlnește pe Ileana. Deși, Ștefan nu a putut să înțeleagă, Ileana apare tocmai pentru că *noaptea de Sânziene* e momentul

⁴³ Ibidem, p. 200.

arhetipal în care „se deschid cerurile”. Mai clar, Ileana este pentru el *ursita* care vine de dincolo de timp ca printr-o „spărtură în acoperiș”. Așa cum „deschiderea cerurilor” sau „spargerea acoperișului” înseamnă sabotarea lumii care funcționează ciclic, dragostea care survine în acea „deschidere” sau „spărtură” are puterea de a seduce, de a deturna cursul firesc al lucrurilor, de a schimba radical destinul celor implicați, iar puterea ei de seducție e direct proporțională cu imposibilitatea ei. Această putere de seducție se răsfânge asupra fluxului temporal pe care-l „sparge” în *clipe*, amintindu-ne „întâlnirile” dintre Ștefan și Ileana. Astfel, contrar dragostei - androgine care duce în *eternitate* prin refacerea întregului, aici este vorba de o dragoste - pasiune care, prin neîmplinirea ei, cere timpul, însă un timp la limită, *clipa* de la „miezul nopții”. Este o dragoste - alchimică care poate trece *dincolo* tocmai pentru că se menține în nedesăvârșire.

Iubirea - pasiune este dată numai cuiva care știe să „citească” *semnele* întrucât se hrănește din mister și vine cu un mesaj mereu amânat. Spre deosebire de dragostea obișnuită în care Ștefan mai cere un an, trecerea timpului nu poate afecta iubirea mereu neîmplinită pentru că rămâne în stadiul „începutului”. Este forma pură a iubirii care nu poate să devină destin. De aceea Ștefan se învinovățește pentru că s-a materializat iubirea cu Ileana, în loc ca „sabia lui Tristan” să rămână între ei. Spre sfârșitul romanului, din mărturisirea pe care i-o face lui Bursuc, reiese că, totuși, Ștefan a înțeles că Ileana îi era ursită *altfel*, adică de dincolo de viață și de timp. Iar obsesia lui ca Ileana să numai iubească pe altcineva ca și căutarea ei disperată, vin tocmai din teama că ratează *ceva* esențial, poate chiar mântuirea. Iubirea - pasiune își menține puterea de a „deschide cerurile” în măsura în care scapă cronologiei și e trăită *în clipă*, mai mult, așa cum ne arată autorul în finalul romanului, iubirea - pasiune e totuna cu

moartea, în sensul că are aceeași putere de a trece dincolo, nu doar de „a crăpa acoperișul casei” ca iubirea obișnuită.

Poate că această putere de seducție totală l-a făcut pe Eliade să spună că *Noaptea de Sânziene* e „lucrul cel mai bun pe care l-a scris”, deși la vremea aceea nu i-a adus decât „zâmbetul secret” pe care și-l îngăduia ori de câte ori venea vorba despre acest roman, spunându-și: „...cât sunteți de perspicace, de inteligenți și de cultivați, *n-ați văzut...*”⁴⁴.

⁴⁴ Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 283.

CAPITOLUL al III - lea

IPOSTAZE ȘI SENSURI ALE TIMPULUI ÎN OPERA LUI ELIADE

În acest capitol vom descrie viziunea arhaică a timpului după cum apare în miturile fundamentale desprinse din opera lui Eliade. Pentru un primitiv, timpul este un lucru reversibil.

Eliade subliniază în multe rânduri capacitatea timpului de a se regenera, de a fi reluat. Ritualul este un astfel de act regenerativ al întregului univers. În interiorul ritualului, timpul obișnuit sau profan este abolit și se intra într-un alt fel de timp. Eliade îl numește timp mitic, timp atemporal sau Marele Timp, caracterizat prin circularitate și ciclicitate.

3.1. Mitul lui Narada

Unui ascet ilustru numit Narada, câștigând grația lui Vishnu prin nenumăratele sale austerități, i-a apărut zeul și îi promite că îi va satisface orice dorință. „Arată-mi puterea magică a mayei tale”, îl întreabă Narada. Vishnu tace, dar îi face semn să-l urmeze. După puțin timp, găsindu-se într-un deșert în plină zi cu soare, și făcându-i-se sete, Vishnu îl roagă să meargă câțiva metri în față, unde se vedea un sat, ca să-l aducă apă. Narada se grăbește și bate la prima ușă pe care o vede în cale. O fată frumoasă îi deschide ușa. Ascetul o privește lung și uită de scopul venirii sale. El intră în locuință și părinții fetei îl primesc cu respectul pe care îl merită un sfânt. Timpul trece. Narada sfârșește prin a se căsători cu fata și cunoaște bucuriile căsătoriei și duritatea vieții de țăran. Trec doisprezece ani: Narada are acum trei copii și, după moartea socrului său, devine proprietarul fermei. Dar în cursul celui de-al doisprezecelea an, ploi torențiale inundă regiunea. Într-o noapte cireada este înecată și casa este luată de ape. Ținându-și cu o mână soția, cu cealaltă cei doi copii, pe al treilea ducându-

Într-o zi, Narada își face cu greu drum prin torentele de apă. Dar greutatea este prea mare. Alunecând, cel mic cade în apă. Narada lasă pe ceilalți doi și se aruncă să îl recupereze, dar este prea târziu: torentul l-a dus prea departe. În timp ce îl caută pe cel mic, apa i-a înghițit și pe ceilalți și, după puțin timp, și pe soție. El însuși cade și torentul îl poartă inconștient, ca pe un trunchi de arbore. În timp ce s-a trezit, aruncat pe o stâncă își amintește nenorocirile, și izbucnește în plâns. Însă, deodată aude o voce familiară: „Copilul meu! Unde este apa pe care trebuia să mi-o aduci? Aștept aici de mai mult de o jumătate de oră!” Narada își întoarce capul și privește. În locul torentului, el vede câmpurile pustii, arzând în arșița soarelui. „Înțelegi acum secretul mayei mele?”, îl întreabă zeul⁴⁵.

Din acest mit ne interesează perspectiva prin care se diferențiază cele două tipuri de timp. Maya este timpul profan, al iluziei trecătoare, pe când timpul în care trăiește zeul și parțial și Narada este timpul mitic, etern. Ceea ce sunt doisprezece ani pentru lumea terestră nu este decât o jumătate de oră din timpul divin.

Timpul profan este, după mitul povestit de Eliade, un fel de *fata morgana* fără consistență ontologică. Se recunoaște aici, motivul vieții ca vis.

În mitul lui Narada nu se poate susține ideea unui timp mitic circular. Chiar dacă mitul provine din India și Eliade argumentează foarte pertinent existența acestei forme de temporalitate, timpul zeului Vishnu, nu curge. El numai este eterna reîntoarcere întâlnită în ritualul arhaic. Expresia cea mai adecvată este soarele și simbolistica lui.

„Așadar, Chandogya - Upanishad afirma că pentru Înțelept, pentru iluminat, Soarele rămâne imobil. Dar după ce a răsărit până la zenit, el, soarele nici nu se va trezi, nici nu se va

⁴⁵ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 92.

culca. El va rămâne singur în centru: << Niciodată acolo (adică în lumea transcendentă a lui Brahman) n-a apus și n-a răsărit niciodată...>>. El nu se scoală nici nu se culcă; pentru totdeauna el este în cer, pentru cel ce cunoaște doctrina lui Brahman”⁴⁶. Eliade interpretează astfel: „ Este vorba aici de o imagine sensibilă a transcendenței: la zenit, adică în vârful boltei celeste, <<Centrul Lumii>>, acolo unde sunt posibile ruptura nivelelor și comunicarea între zone cosmice, Soarele (=Timpul) rămâne imobil pentru <<cel care știe >>; *nunc fluens* se transformă paradoxal în *nunc stans*. Iluminarea, comprehensiunea realizează miracolul ieșirii din Timp”⁴⁷.

În concluzie, se poate afirma că există două moduri de a concepe timpul, superioare celui istoric. Pe de o parte este vorba de acel timp ciclic (Marele Timp), iar pe de altă parte se conturează perspectiva unui timp static care poate fi asimilat cu Soarele.

Pentru greci, în speță pentru Platon, „timpul ciclic era o copie mobilă a eternității”. Eternitatea a fost văzută întotdeauna statică, în vreme ce timpul a fost întotdeauna în mișcare.

Ieșirea din timpul profan în timpul sacru este o atingere a dimensiunii eterne a existenței. Timpul a fost întotdeauna definit prin curgere și mișcare. Curgerea care se reîntoarce în sine este diferită de simpla curgere liniară și ar putea fi calificată drept o altă treaptă în ierarhia ontologică⁴⁸.

3.2. Mitul lui Indra

Indra, după victoria asupra dragonului Vrta, s-a hotărât să refacă și să fortifice cetatea zeilor. Vicvakarman, artizanul divin, a reușit să construiască, după un an de muncă, un

⁴⁶ Ibidem, p. 91.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Adrian Mioc, *Problema timpului în opera lui Mircea Eliade*, Editura Marineasa, Timișoara, 2001, p. 115.

magnific palat. Dar Indra nu s-a arătat satisfăcut: el a vrut să mărească încă construcția, să o facă încă și mai maiestuoasă, fără egal în lume. Epuizat de efort, Vicvakarman s-a plâns la Brahma, zeul Creator. Acesta a promis că o să-l ajute și a intervenit pe lângă Vishnu, Ființa Supremă, față de care Brahma însuși nu era decât un simplu instrument. Vishnu se obligă să-l facă pe Indra să revină la realitate.

Într-o zi Indra primește la palatul său vizita unui băiat. Acesta era de fapt Vishnu care a luat acest aspect pentru a-l umili pe regele zeilor. Fără să-i reveleze identitatea, el îl numește „fiul meu” și începe să-i vorbească de nenumărați Indra care au populat până în acest moment nenumărate Universuri.

În timpul discursului băiatului, o procesiune de furnici și-a făcut apariția în marea sală a palatului. Aranjate într-o coloană largă de doi metri, masa furnicilor mărșăluia pe podea. Băiatul le remarcă, se opri, după care, cuprins de mirare, izbucni în râs. „De ce râzi? Îl întreabă Indra. - Am văzut furnicile, o, Indra, defilând într-o lungă paradă. Fiecare dintre ele a fost altădată un Indra. Ca și domnia voastră, fiecare, prin virtutea pietății, a urcat altădată la rangul de Rege al Zeilor. Dar acum, cu multiplele transmigrări, fiecare a redevenit furnică. Această armată de furnici este o armată de foști Indra...”.

După această revelație, Indra înțelege vanitatea orgoliului și ambițiilor sale. El îl cheamă pe arhitectul Vicvakarman, îl recompensează regește și renunță la palatul zeilor.

Indra, umilit de revelația lui Vishnu, renunță la vocația sa de zeu războinic și se retrage în munți pentru a practica cel mai teribil ascetism.

Revelația principală a lui Indra, regele zeilor, a fost faptul că, deși zeu, este totuși supus temporalității. El trăiește un interval de viață aproape incomparabil cu cel omenesc,

totuși „băiatul divin” îi spune că până și această perioadă are un sfârșit. Singura concluzie care se poate trage este că Indra nu a ieșit din timp. Toți zeii panteonului indian sunt supuși timpului. Tucci în cartea sa *Teoria și practica mandalei* afirmă că: „Toate ființele umane, și chiar și cele divine, sunt luate în considerație în această împărțire. Potrivit budismului, chiar zeii, plasați în diverse paradisuri, se nasc și mor. Condiția divină nu e o sferă închisă, ci un plan cu care, în procesul meditației, misticul poate deveni consubstanțial, ridicându-se din slava lui într-o prezență atemporală. Lumea e făcută din patimi și nici chiar zeii, aflați în cea mai joasă dintre cele trei sfere ale existenței, în lumea patimilor, nu pot să i se sustragă⁴⁹ .

Așadar, condiția de zeu nu este la adăpost de orice cădere în timp. Eliade afirmă în acest sens că: „pentru conștiința indiană, zeii, ca și oamenii, sunt forțe concrete individuale; ele aparțin, cu alte cuvinte, imensei categorii de existențe <<formate>>...Între om și zeu nu este o deosebire de calitate, ci una de cantitate”⁵⁰. Zeul nu este stăpânul absolut al timpului. Firul vieții zeului suprem este mult mai lung decât cel al unui muritor și el se apropie mai degrabă de ceea ce numim eternitate. Totuși, din punctul de vedere al transcenderii temporalității, atât oamenii cât și zeii sunt puși pe același plan în acest mit. Timpul lui Vișnu nu este chiar atât de diferit de cel al oamenilor. Are o durată mai întinsă, însă nu pierde caracteristicile temporalității, fiind un timp aproape nelimitat.

Timpul în care trăiește Indra este eternitatea, numită de Eliade și devenire eternă. Ea este tipică pentru spațiul indian⁵¹. Timpul lui Indra este un timp extins la maximum, care se și

⁴⁹ G. Tucci, *Teoria și practica mandalei*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 90.

⁵⁰ Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 345.

⁵¹ Idem, *Mitul reîntegrării*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 345.

repetă odată cu o nouă Creație; este Marele Timp cosmic și circular pe care Eliade îl regăsește în numeroase tradiții. Însă, timpul zeului Indra nu este etern, pentru că are totuși un sfârșit. Chiar și regatul lui Indra, care durează un număr imens de mare de ani în comparație cu timpul uman, va avea un final.

În definiția eternității se pot distinge mai multe tipuri: unul cu durată și celălalt fără durată⁵². Din perspectiva actuală, timpul zeilor este eternitatea cu durată, iar timpul mitic este cel fără durată. Astfel, timpul lui Indra are un sfârșit, dar ideea de durată este „exploatăată” la maxim. Acest timp ar putea fi sinonim cu timpul Creației⁵³.

Timpul sacru sau mitic este un timp semnificativ, deosebindu-se atât de timpul zeilor, cât și de timpul profan.

În mitul lui Indra, *timpul zeilor* și *timpul oamenilor* sunt timpuri profane, fixate la nivelul contingentului, deosebindu-se doar din punct de vedere al duratei. Timpul zeilor este un timp mult mai lung decât cel al oamenilor, nefiind neapărat un *timp mitic*. Acesta este încărcat cu sens, cu semnificație⁵⁴.

În acest mit se pot descifra mai multe detalii despre diferitele trepte ale timpului. Cel mai important pentru Indra este înțelegerea clară a semnificației ciclicității morții și renașterii. Indra este conștient că după moarte urmează o nouă renaștere. Acest lucru nu îl mulțumește. El aspiră la mântuire. Nici eterna reîntoarcere și recreare a universului nu constituie pentru el un prilej de bucurie sau măcar de consolare. El vrea să depășească ceea ce indienii numeau *samsara* sau „ciclul reîncarnărilor”, pentru a atinge în final eliberarea de orice formă de temporalitate. Așadar, ieșirea din timp are loc numai după acest prag, eterna reîntoarcere a sufletului nu este decât o pseudo-soluție la problema transcenderii timpului.

⁵² Adrian Mioc, op.cit., p. 120.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, p. 121.

Față de timpul zeilor, durativ, dar care nu transcende nivelul timpului cosmic și timpul mitic etern, ca ieșire „temporară”, timpul ciclic ocupă un loc aparte în această configurație, fiind un timp care cuprinde Creația la ambele capete. El este martorul morții și nașterii universului.

Participantul iese în decursul ritualului din timpul istoric propriu-zis, recăzând în final, înapoi în istorie. Odată cu revelația circularității existenței sale, vine și revelația durerii, a propriei condiții muritoare, profane: „Cu cât omul suferă mai mult, cu alte cuvinte, cu cât este mai solidar cu Cosmosul, cu atât crește în el dorința de eliberare și îl frământă setea de mântuire”⁵⁵.

Se poate afirma că percepția timpului circular, a timpului care curge fără a avea vreodată un sfârșit, este o ieșire din timpul profan. Diferit de timpul zeilor și de timpul mistic static, aspirație ultimă pentru unii, în cazul lui Indra, el devine limita insignifiantă, fiindcă există ceva și dincolo de acest nivel. În acest „loc” trebuia căutat răspunsul final și definitiv la acea nostalgie de transcendere a temporalității. Scopul fundamental al existenței terestre este acela al mântuirii, al ieșirii definitive și irevocabile din Timp.

3.3. Mitul temporal

Mitul temporal reflectă conduita omului arhaic față de dimensiunea esențială a timpului, atitudine ce este complet diferită de cea a omului de astăzi. Timpul mitic este cosmic, deoarece omul primitiv era marcat de obsesia ontologică.

Eliade spune că timpul mitic (sacru) este reversibil, adică poate fi recuperat prin intermediul memoriei, datorită căreia el nu se pierde niciodată, ci este mereu prezent. Timpul originar (*Illo tempore*) îl reface permanent cu dorința de a-i

⁵⁵ Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 21.

egala intensitatea primară. Timpul primordial și istoria începuturilor obsedează gândirea mitică. Omul arhaic imaginea timpul trăit ca pe un fenomen continuu – făcut și mereu refăcut - de aceea el nu a avut niciodată sentimentul rupturii, al discontinuității temporale⁵⁶. Este și un timp circular, căci „sfârșitul este implicat în început și invers”. Eliade spune că timpul sacru reactualizat îi permite omului mitic să devină periodic „contemporanul zeilor”. Acest timp ontologic care nu se schimbă, pentru că se repetă, fiind mereu identic cu sine însuși, reactualizat prin mituri și recuperabil prin facultatea umană mnemotehnică, reprezintă un timp ineputabil⁵⁷.

3.4. Timpul mitic

Timpul profan se poate transforma într-un timp mitic dacă primește acea aură de sens care îl face să treacă dincolo de contingent. Timpul lui Indra nu se poate pune pe același plan cu timpul profan al oamenilor.

Eliade spune că timpul mitic este un timp calitativ diferit de cel profan. Poate fi orice eveniment cotidian, cu condiția de a avea un sens dincolo de imanent, de a fi plasat într-un anumit context sau ritual, în care să poată transpune semnificația. Se poate spune că acest timp revelează un mare adevăr al existenței în general, atât uman cât și divin, fiind sortit să aibă un sfârșit oricât ar fi el de profund sau de intens.

Zimmer, referitor la mitul lui Indra, afirmă următoarele: „Viziunea repetiției fără sfârșit și a reproducerii fără scop a minimalizat și, în cele din urmă, a anihilat naiva concepție despre sine și despre permanența puterii sale a victoriosului Indra. Proiectele sale de construcții mereu mai ample erau

⁵⁶ Florina Rogalski, *Evoluția fantasticului. Aspecte ale genului în proza lui Mircea Eliade*, Editura Corint, București, 2002, p. 156.

⁵⁷ Ibidem, p. 156.

menite să furnizeze cadrul adecvat unui concept egocentrist sigur de sine, natural și maiestuos. Dar pe măsură ce ciclurile viziunii s-au amplificat, s-au deschis niveluri de conștiință în care mileniiile s-au micșorat, devenind clipe, iar eonii, zile. (...). Transformarea s-a datorat unei deplasări a punctului de vedere al lui Indra. Odată cu lărgirea perspectivei, fiecare aspect al vieții și-a schimbat valoarea⁵⁸. Depășirea viziunii înguste a universului său este o cale de a lua contact cu ceea ce este dincolo, cu nelimitatul.

Fritjof Capra aduce argumente în sprijinul afirmației relativității realității și timpului: „teoria relativității a demonstrat că toate măsurătorile care implică spațiul și timpul își pierd semnificația absolută și ne-a obligat să abandonăm conceptele clasice de spațiu și timp absolut”⁵⁹.

3.5. Eternitatea relativă

Jacob Bohme este unul dintre filosofii importanți care meditează la noțiunea de eternitate. „Lumile eterne nu se confundă cu Dumnezeu”⁶⁰. Numai El este necreat, iar cele două lumi veșnice, deși sunt eterne, sunt create⁶¹. Tot ce stă sub semnul Creației, oricât ar fi de perfect sau de rarefiat, „moștenește păcatul originar” al relativității.

Eternitatea este un spațiu perfect, dar care oferă numai în aparență o soluție definitivă. Astfel s-a putut ajunge la o cădere. Paradisul biblic etern reprezintă năzuințele ultime ale făpturii umane, este un spațiu perfect, absolut, ce nu admite

⁵⁸ Heinrich Zimmer, *Mituri și simboluri în arta și civilizația indiană*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 27.

⁵⁹ Fritjof Capra, *Taofizica*, Editura Tehnica, București, 1995, p. 138.

⁶⁰ Este vorba despre Dumnezeu care este în același timp immanent în această lume, dar și transcendent în raport cu ea.

⁶¹ Al. Koyre, *Filozofia lui Jacob Bohme*, Editura Humanitas, București, p. 389.

existența unei fisuri. Cea mai cunoscută definiție a noțiunii de absolut o găsim în Upanișade.

Eternitatea nu este absolută, ci poate exista, ipotetic, un *dincolo*.

În acest context este de amintit și *timpul paradisiac*, pe care îl vom aborda în unul dintre capitolele următoare.

CAPITOLUL al IV-lea

DESCHIDEREA TIMPULUI CA STRUCTURĂ IREDUCTIBILĂ ÎN DIALECTICA SACRU - PROFAN

4.1. Timpul pentru omul arhaic (*Tratatul de istorie a religiilor*)

Problema timpului e tratată în *Tratatul de istoria religiilor* la niveluri diferite: 1). nivelul experimentării timpului obișnuit ca *structură în permanentă deschidere*; 2) nivelul constituirii timpului sacru prin *continuă inaugurare*; 3) nivelul radical al regenerării neîntrerupte, regenerare obținută prin *recuperarea permanentă a eternității*. Situaarea omului religios la limită e trăită ca „nostalgie a perfecțiunii” și presupune, totodată, continua instalare pe „drumul spre centru”; fiind vorba despre deschiderea dintre etern și temporal, vizibilă prin refuzul timpului concret și transformarea lui în *timp hierofanic*. Această structură ireductibilă ia forma paradoxală numită în analiza din *Tratat*, *deschidere permanentă* care funcționează ca transcendere, ceea ce înseamnă simultan *anulare a duratei profane* și participare la *illo tempore*. Întrucât dialectica timp sacru - timp profan este o mișcare tensionată, se poate spune că la un pol omul arhaic anulează durata profană și, implicit, o deschidere, iar la alt pol, simultan, participă la timpul sacru ca „etern prezent al originii”. Este mișcarea arhetipală numită de Eliade *eternă reîntoarcere* care dovedește a fi *continuă inaugurare*, posibilă întrucât *deschiderea permanentă sacru - profan* este structura ireductibilă prin care omul religios se raportează la timp numai escatologic și apocaliptic. Această raportare, adică din perspectiva sfârșitului și începutului, transformă timpul în etern prezent sau succesiune de eternități, iar omul religios este antrenat într-o criză existențială, obligat să evalueze și să aleagă, fără a fi posibilă trecerea efectivă în eternitate și fără anularea definitivă a temporalului.

Eterogenitatea timpului este problema care deschide capitolul „Timpul sacru și Mitul veșnicului reînceput”. Ea apare sub forma constatării că timpul este o „problemă aridă” pentru fenomenologia religiilor. Explicația lui Eliade este că respectiva „...dificultate nu ține numai de diferența de structură dintre timpul magico - religios și timpul profan; ea constă și din faptul că *însăși experiența timpului* proprie persoanelor primitive nu este echivalentă întotdeauna cu experiența timpului, proprie unui occidental modern. Deci, pe de o parte, timpul sacru se opune duratei profane; pe de altă parte, această din urmă durată prezintă ea însăși tipuri diferite de structură, după cum este vorba de societăți arhaice sau de societăți moderne”⁶². Așadar, reiese că *însăși structura experienței temporale* a primitivului prezintă tipuri diferite de structură, după cum este vorba de omul arhaic sau de omul modern.

Diferența de structură a experienței temporale se referă la faptul că arhaicul trăiește timpul obișnuit lăsând o deschidere permanentă asupra Marelui Timp. Eliade spune că : „această experiență a timpului lasă primitivului o deschidere permanentă asupra timpului religios”⁶³. Așadar, eterogenitatea profundă timp sacru - timp profan, vizibilă la nivelul experienței temporale a arhaicului, este numită *deschidere permanentă*. Această deschidere este fondată de „izbucnirea paradoxală” a sacrului în profan și ceea ce încercăm să demonstrăm este că ea reprezintă structura ireductibilă din raportarea omului religios la timp.

Eliade susține că numai pe temeiul diverselor experiențe temporale ale arhaicului este posibilă remarcarea repartizării eterogene a timpului în timp sacru și durată

⁶² Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 355.

⁶³ Ibidem.

profană. Întrucât accesul la experiența timpului religios se face prin refuzul timpului profan, deschiderea permanentă se dovedește a fi o structură prin care omul religios experimentează timpul concret, deci îl trăiește în *eventualitatea hierofanizării*. Deschiderea permanentă se manifestă la nivel ontic ca abolire a duratei obișnuite și simultan instalare în această deschidere, respectiv trecere de la profan la sacru. Această clipă paradoxală a contaminării dintre timp și eternitate poate revela absolutul și devine arhetip pentru fiecare clipă, astfel încât momentul temporal oarecare, *clipa* e trăită ca limită pentru omul religios în experiența religioasă, e situat la limita dintre uman și absolut. Față de acest nivel ontic al abolirii timpului profan, la nivelul ontologic al celui alt pol al deschiderii permanente a profanului spre sacru se constituie timpul hierofanic prin continua inaugurare care e, de fapt, continuă creație.

Problema lui Eliade este să afle cum e posibil ca timpul să se transforme din „durată cenușie” în timp care poate revela „absolutul, adică supraumanul, supranaturalul, supraistoricul”⁶⁴. El arată cum timpul sacru se manifestă, se constituie, se fenomenalizează în experiența religioasă ca timp hierofanic pe temeiul acestei *structuri de permanentă deschidere sacru*. Asta înseamnă că omul religios, arhaicul prin excelență, se raportează la durata profană din perspectiva transcenderii permanente spre sacru. Astfel, refuză să-i acorde timpului profan semnificație *in sine* și îl transformă, prin dialectica sacru - profan, în deschiderea permanentă în care survine eternitatea. În consecință, timpul hierofanic este revelator al eternului, adică manifestă eternul aformal, dar pe temeiul unei experiențe a timpului în care e determinată structura deschiderii permanente sacru - profan.

⁶⁴ Ibidem, p. 356.

Dimensiunea apriori a deschiderii înspre eternitate se „petrece” în orice hierofanie ca manifestare a sacrului și presupune abolirea naturalului prin transcenderea lui și participarea la sacru prin repetarea și imitarea arhetipurilor. La fel timpul hierofanic implică în structura sa de deschidere permanentă, pe de o parte, polul *refuzul duratei profane* și, pe de altă parte, simultan, trăirea lui în experiența religioasă ca participare la un etern prezent. Deci, deschiderea permanentă presupune o dialectică tensionată care solicită abolirea continuă a timpului natural pentru a nu-l bloca vizavi de posibila survenire a eternului, însă fără posibilitatea de a renunța complet la timpul concret care e trăit în eventualitatea hierofanizării.

Timpul hierofanic „acoperă realități variate fiindcă „poate desemna timpul în care e cuprinsă celebrarea unui ritual și care, prin aceasta, e un timp sacru, adică un timp esențial diferit de durata profană care îi urmează; timpul mitic, fie recuperat indirect printr-un ritual, fie realizat prin repetarea unei acțiuni înzestrate cu un arhetip mitic... ritmurile cosmice (de pildă, hierofaniile lunare), în măsura în care sunt revelații...”⁶⁵. Aceste forme ale timpului hierofanic, timpul festiv, timpul mitic, ritmurile cosmice, sunt fiecare o modalitate de a da conținut duratei temporale obișnuite prin celebrare, repetare sau revelare a duratei sacre. De altfel, lucrările ulterioare ale lui Eliade vor relua și redefini fiecare dintre aceste forme temporale. În orizontul arhaic sunt mereu împlinite condițiile de posibilitate pentru transformarea duratei profane în timp sacru întrucât timpul pentru arhaic e trăit în *eventualitatea hierofanizării*.

Manifestarea eternității, revelarea sa, nu e directă, ci prin structura de deschidere permanentă sacru - profan. Eternitatea e provocată să se manifeste tocmai trecând prin

⁶⁵ Ibidem, p. 355.

această formă, matrice, receptacol, arhetip și, ca urmare, va da consistență unei durate profane pe care o va transforma implicit în „durată sacră”. Din acest motiv, omul religios nu cunoaște dimensiunile timpului natural, deci nu percepe trecerea dinspre trecut spre viitor ca ireversibilitate, ci în experiența sa temporală singura dimensiune este deschiderea sacru - profan. Această deschidere este structură ireductibilă a oricărei experimentări a timpului din perspectivă religioasă.

Pentru omul arhaic, timpul nu s-a desprins de categoriile mitice. Eliade vorbește despre deschiderea originară grație căreia însăși durata obișnuită e neomogenă ca fiind trăsătura care merită să ne rețină atenția. Pe temeiul unei documentări serioase, Eliade arată că timpul e deschis „anterior tuturor valorizărilor pe care le va putea primi în cadrul unui sistem ritual dat”⁶⁶. Prin urmare, *timpul ca atare* este eterogen, „fără a mai pomeni de eventualele lui hierofanizări”⁶⁷, are mai multe forme, intensitate variată, destinație multiplă.

Așadar, Eliade ne face să înțelegem, aparent contradictoriu, că dimensiunea hierofanică a timpului nu depinde de posibilele hierofanizări sau de valorizările pe care le primește în cadrul unui sistem ritualic, cu toate că poate fi arătată, revelată de ritmuri cosmice, de însăși viața religioasă a societăților umane sau poate avea origine socială.

În concluzie, se poate afirma că dimensiunea deschiderii timpului hierofanic primește consistență prin toate „inserțiile fulgurante” și formează un continuum al timpului în care devine posibilă situarea omului religios în timpul sacru ca frontieră paradoxală, mereu reluată, dintre timp și eternitate⁶⁸.

⁶⁶ Ibidem, p. 356.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Elvira Groza, op. cit., pp. 103-104.

4.2. Timpul pentru omul religios (*Sacru și profan; Imagini și simboluri*)

Mitul e important prin ceea ce ne dezvăluie despre *structura timpului* pentru că societățile în care mitul e *viu* realizează o *deschidere* către Marele Timp. „Prin simpla narare a unui mit, timpul profan este - cel mai simbolic - abolit: povestitori și ascultători sunt proiectați într-un timp sacru și mitic”⁶⁹. Asta înseamnă că experimentarea timpului din perspectiva deschiderii spre eternitate se realizează prin puterea mitului de a desprinde omul din timpul cronologic, istoric proiectându-l simbolic în *momentul paradoxal* lipsit de durată. Prin funcția de a întrerupe durata și a însera Marele Timp, mitul ne arată că structura timpului își are originea într-un timp sacru calitativ diferit, descris ca moment primordial și atemporal. Funcția mitului este de a realiza *deschiderea* către Timpul sacru, ceea ce implică simultan abolirea duratei profane definită aici ca „durată continuă și ireversibilă în care se înscrie existența noastră cotidiană și desacralizată”⁷⁰ și reinstalarea timpului de „la începuturi”. Așadar, prin mit omul reia legăturile cu sacralul. Existența omului religios nu se reduce la „situația istorică” în sensul de „condiție efemeră și suficiență obtuză”⁷¹, deoarece nu acceptă să fie „în situație”, ci orice situație poate fi depășită pentru că mereu există o *ieșire*.

În *Sacru și profan*, Eliade reia problema eterogenității experienței temporale în contextul unei distincții sistematice dintre durata profană și timpul sacru. Astfel, *eterogenitatea* experimentării timpului devine criteriu pe temeiul căruia putem distinge în contextul culturii *omul religios* de *omul areligios*. Pe de o parte este vorba despre eterogenitatea timpului pentru

⁶⁹ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 71.

⁷⁰ Ibidem, p. 70.

⁷¹ Ibidem, p. 72.

omul religios instalat în *ruptura* de nivel fondată de manifestarea sacrului care deschide nivelele cosmice și face posibilă *trecerea ontologică* de la un mod de a fi la altul. Pe de altă parte, se poate vorbi despre eterogenitatea timpului percepută de omul areligios ca varietate a ritmurilor temporale, însă fără deschidere spre transcendent, deci inconsistentă.

Vom face referire la un timp cu două calități: timpul profan pe care îl definește ca „durată temporală obișnuită, în care se înscriu actele lipsite de semnificație religioasă”⁷² și timpul sacru care este „un Timp mitic primordial devenit prezent”⁷³.

Deschiderea timpului tratată aici ca *eterogenitate* timp sacru - timp profan, este structură ireductibilă în dialectica sacru - profan. Pe temeiul acesteia este posibilă reactualizarea primei apariții a timpului sacru așa cum a avut loc *in illo tempore*, astfel încât „omul religios trăiește în două feluri de timp, dintre care cel mai important, Timpul sacru, se prezintă sub aspectul paradoxal al unui Timp circular, reversibil și recuperabil, un fel de etern prezent mitic în care te reintegrezi periodic prin intermediul riturilor”⁷⁴.

Eliade demonstrează permanența deschiderii ca eventualitate a hierofanizării la nivel arhaic, apoi în *Sacru și profan* analizează structura acestui timp sacru ca timp festiv, reluat periodic. Însă, este mereu vorba despre refuzul timpului concret prin „deschiderea” care anulează durata profană pentru a o trece prin perfecțiunea unei matrici originare. Timpul se constituie pentru omul religios prin eternă reîntoarcere la timpul mitic primordial, la timpul sacru întemeiat prin creația zeilor.

⁷² Idem, *Sacru și profan*, p. 64.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem, p. 65.

Eterogenitatea timpului este trăită și de către omul areligios, dar problema eterogenității temporale în afara dialecticii sacru – profan ne dezvăluie un nivel la care este vorba doar despre discontinuitatea timpului obținută prin schimbarea ritmurilor temporale: „există și pentru el (omul areligios), în afara timpului monoton al muncii, timpul răgazului și al spectacolelor, timpul festiv; și el trăiește conform unor ritmuri temporale diferite și cunoaște timpuri de intensitate variabilă: atunci când ascultă muzica preferată sau, când este îndrăgostit, așteaptă ori întâlnește persoana iubită, el simte, evident, un alt ritm temporal decât acela în care muncește sau se plictisește”⁷⁵. Întrucât pentru omul modern areligios eterogenitatea ritmurilor temporale este asigurată doar de diferența dintre timpul muncii și timpul personal dedicat unor activități secundare sau evadărilor, acesta obține o eterogenitate lipsită de transcendență. Deși modernul percepe ritmuri temporale diferite, timpul rămâne pentru el doar o dimensiune închisă a existenței umane, are început și sfârșit, dar numai poate prezenta „nici ruptură, nici mister”. Eliade ne explică că timpul omului modern areligios numai poate fi întrerupt de inserarea prezenței divine pentru că nu este deschis. Timpul numai poate revela absolutul pentru că numai e trăit în eventualitatea hierofanizării, ci s-a transformat în istorie autonomă. Totuși, dimensiunea hierofanică supraviețuiește pentru modernul areligios la nivelul inconștientului și se „trădează” prin nostalgiile acestuia de a rupe ritmul temporal și de a ieși din timp.

Diferența esențială care desparte omul areligios de omul religios este tocmai *închiderea* în durata concretă, spre deosebire de omul religios pentru care durata temporală e *permanent deschisă* unui timp primordial sanctificat de cu totul *altă structură* și origine. Pentru omul religios eterogenitatea

⁷⁵ Ibidem, p. 66.

timpului e dată tocmai de deschiderea permanentă spre sacru, care e structură ireductibilă, astfel încât în experiența religioasă acesta reușește inserția unui timp sacru prin intermediul riturilor, timp cu totul diferit de prezentul istoric. Există o diferență secundară și în ritmurile temporale ale omului religios, aceea dintre timpul originar și timpul istoric sanctificat. Eliade se arată interesat în special de timpul sacru ca mitic, adică *timp originar* care apare odată cu realitatea povestită de mit. Așadar, diferența esențială față de omul areligios este că omul religios trăiește în două feluri de timp pentru că refuză timpul concret și atunci eterogenitatea timpului se transformă în *deschidere permanentă*. Pe lângă că există aceste două calități ale timpului, la nivelul experienței timpului obișnuit există o „diferență esențială” între primitivi și moderni pentru că însăși experiența duratei concrete prezintă o *diferență de structură*. Astfel, poate fi durată pur și simplu sau durată deschisă spre eternitate.

4.3. Originea și structura timpului ciclic

Originea timpului ciclic este prezentată, mai riguros, în *Sacru și profan*, în contextul comparației comportamentului omului religios în privința timpului cu comportamentul omului areligios. Originea religioasă a timpului ciclic este explicată sistematic ca *solidaritate religioasă dintre Cosmos și An sau Lume și Timp* pe care o putem regăsi în structura edificiilor sacre, după cum o atestă și vocabularul prin corespondența Templum - tempus. Astfel, e posibil ca prin construirea templului ca *imago mundi* să se construiască simbolic și timpul. În felul acesta se obține și regenerarea timpului. Timpul începe la Creație, iar Creația sau cosmogonia ca arhetip al tuturor creațiilor face ca *orice creație* să fie imaginată, proiectată la începutul timpului, deci odată cu apariția fiecărei categorii de ființe *începe și timpul*. Explicația lui Eliade e

susținută cu exemple care arată că mitul cosmogonic este arhetipul oricărei creații.

Semnificația profundă a interferenței dintre *templum* și *tempus*, indicată simbolic prin structura arhitectonică a sanctuarelor, este că templul ca loc sfânt și imagine a Lumii sanctifică întreg cosmosul și, desigur, viața cosmică e imaginată astfel ca o *traiectorie circulară* care se identifică cu Anul. Eliade dispune de documente explicite prin care arată cum construcția templului e asimilată cu construirea lumii și a timpului cosmic. Spre exemplu, construcția altarului e concepută ca o creare a lumii, sacrificiului brahmanic reconstituie Totul care precede Creația realizând coincidența dintre momentul actual și clipa mitică, coincidență posibilă prin *abolirea timpului profan și abolirea continuă a lumii*.

Semnificația profundă a simbolurilor din arhitectura templelor ca *imago mundi* arată că Lumea e un cosmos în calitate de creație sanctificată de prezența zeilor. Această lume își regăsește sfințenia originară pentru că se reînnoiește anual, după cum în arhitectura templului e implicit construit timpul.

Structurarea ciclului după modelul cosmic face transparentă *certitudinea începutului absolut* pentru că numai urmând traiectoria ciclului care ajunge la sfârșit, timpul e reluat de la început. Dovadă e solidaritatea cosmo - temporală care arată că timpul originii este de fapt timpul creației susținut de credința în perfecțiunea începutului. „Succesiunea de eternități”, pe care ni le-am putea imagina ca o eternă reluare a aceleiași origini, trec prin aformal pentru a putea începe timpul, fiind vorba de o eternă întoarcere de structură ciclică.

Eliade atrage mereu atenția că regenerarea timpului ca eternă reîntoarcere nu trebuie legată strict de An ca ciclu, ci mai degrabă ciclul lunar impune structura arhetipală: naștere – moarte - renaștere, care face ca timpul să fie perceput ca *structură ciclică*. Creația lumii pune în mișcare *Anul – cerc*, de aceea *sfârșitul* ciclului scoate din economia cercului

„construită” între două timpuri, deci între două cosmosuri și deschide posibilitatea ca prin Clipa paradoxală a Creației, prin ritualuri totale, să se obțină puterea de a „sparge” ciclicitatea și de a instala haosul.

În concepția Anului – Cosmos pentru care „anul era un cerc închis: avea un început și un sfârșit, dar avea și particularitatea că putea să renască sub forma unui Nou An. Cu fiecare An Nou începea să existe un Timp nou, pur și sfânt – pentru că nu fusese folosit”⁷⁶ timpul are conținut religios care poate fi înțeles mai bine dacă urmărim detașarea progresivă de religiozitatea tradițională. Atunci când numai este asumată, religiozitatea de structură cosmică se blochează reîntoarcerea la origine prin repetarea arhetipului și se ajunge la o schimbare totală de perspectivă: deprecierea timpului cosmic. Astfel, timpul ciclic numai este calea reîntegrării în situația primordială, ci o *mișcare în cerc*, „or, repetarea golită de conținutul ei religios conduce obligatoriu la o viziune pesimistă asupra existenței”⁷⁷.

Eterna reîntoarcere s-a transformat într-o eternă repetare a ritmului fundamental al Cosmosului prin distrugere și recreare periodică, este deci o reîntoarcere în karma, adică o prelungire a suferinței.

⁷⁶ Mircea Eliade, *Sacru și profan*, p. 71, apud Elvira Groza, op. cit., pp. 121-123.

⁷⁷ Ibidem, p. 101.

CAPITOLUL al V-lea TIMPUL – REPREZENTARE LINEARĂ INSTITUITĂ DE IUDEO-CREȘTINISM

În religie toate ritualurile au proprietatea de a se desfășura acum, în acest moment. Spre exemplu, patimile lui Hristos, moartea și Învierea Sa nu sunt comemorate pur și simplu în cursul slujbelor din Săptămâna Mare. Ele se desfășoară într-adevăr atunci sub ochii credincioșilor. Un adevărat creștin trebuie să se simtă contemporan cu aceste evenimente transitorice pentru că, repetându-se, timpul teofanic îi devine prezent. Văzut în această lumină, efortul lui Kierkegaard de a traduce condiția umană în formula de „a fi contemporanii lui Iisus” se arată mai puțin revoluționară decât la început. Astfel, Kierkegaard a formulat în termeni noi o atitudine generală și normală a omului arhaic⁷⁸.

5.1. Imagini arhetipale și simbolism creștin

Eliade este tentat să descifreze în orice formă de manifestare religioasă modelul matern al eternei reîntoarceri, al unui timp ciclic repetitiv. În acest sens, se aduc în discuție termenii (fecunditate, regenerare cosmică) specifici paradigmei materne care apar în vocabularul creștin dar și simboluri precum ar fi Arborele Cosmic asociat cu Crucea: „Deșigur, imaginea Crucii ca Arbore al Binelui și Răului și Arbore Cosmic își are originea în tradițiile biblice. Dar prin Cruce (Centru) se operează comuniunea cu cerul, și în același timp, întregul univers e <<salvat>>. Or, noțiunea *mântuirii* nu face decât să reia și să completeze noțiunile de înnoire perpetuă și de regenerare cosmică, de *fecunditate* universală și de sacralitate, realitate absolută și în cele din urmă de nemurire,

⁷⁸ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, București, 1995, p. 104.

toate fiind noțiuni care coexistă în simbolismul Arborelui Lumii”⁷⁹.

Creștinismul a intervenit în istorie pentru a o aboli, speranța creștinului fiind a doua venire a lui Hristos, care va pune capăt oricărei Istorii. Pentru fiecare creștin în parte, dintr-un anumit punct de vedere, acest sfârșit și eternitatea care-i va urma pot avea loc încă de pe acum. *Timpul acela* prevestit de Hristos este accesibil tuturor din clipa de față, iar pentru cel ce l-a dobândit istoria încetează să mai existe. Transformarea timpului în Eternitate a început cu primii credincioși. Creștinului i se cere să devină contemporan cu Hristos, implicând atât o existență concretă în istorie cât și contemporaneitatea cu propovăduirea, cu patimile și cu Învierea lui Hristos⁸⁰.

5.2. Mântuirea prin credință

Eliade analizează reprezentarea *timpului liniar* pe fondul unei comparații mai ample între soluțiile istoricismului la „teroarea istoriei” și justificările aduse istoriei în plan transistoric. Această reprezentare, care depășește pentru prima oară viziunea tradițională a timpului ciclic, se constituie într-o „economie a sacralului” care instituie *credința* ca o nouă categorie în experiența religioasă. Eliade explică diferența dintre concepția tradițională a repetării arhetipului prin rit și noua dimensiune dobândită prin experiența credinței interpretând sacrificiul lui Avraam. Astfel, dacă sacrificiul lui Avraam este din punct de vedere formal un rit al sacrificării primului născut, prin conținut este fundamental diferit pentru că prin el împlinește un *act de credință*. Tocmai pentru că e un act absurd, irațional fondează credința ca experiență religioasă

⁷⁹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 388.

⁸⁰ Idem, *Imagini și simboluri*, p. 213.

prin care pentru Dumnezeu ca existență total distinctă *totul e posibil*. Această definire a credinței, prin abandonarea, „plasarea în posibil”, urmărește să refacă ruptura de continuitate dintre uman și noua formă divină a lui Iahve. Iahve întrece alte forme divine și revelează mai integral sacralitatea, schimbând viața și destinul omului, „experiența credinței se datorează unei noi teofanii, unei noi revelații care a anulat validitatea altor hierofanii”⁸¹.

Prin urmare, credința presupune o nouă poziție a omului în Cosmos și antrenează o modificare radicală a concepțiilor tradiționale potrivit cărora energia sacră circulă în Cosmos direct, de la divinitate la natură, la om și invers. În această experiență religioasă cel care trebuie sacrificat e un dar pe care dăruitorul îl revendică în mod absurd, irațional pentru a face vizibilă ruptura radicală de continuitate între om și Dumnezeu, perceput ca existență „total distinctă” și revelat ca persoană. Credința ca act de încredere face posibilă *deschiderea timpului liniar* al istoriei în sensul că investirea fiecărui eveniment cu semnificație e condiționată de credința ca abolire a nonsensului care face să survină sensul (darul vieții lui Isaac), direct proporțional cu intensitatea ei. Totodată, credința e o experiență religioasă total diferită, pentru că regenerarea periodică a lumii se produce printr-o regenerare a persoanei umane, atât în timpul istoriei cât și la sfârșitul timpului, când istoria va înceta total, la fel ca pentru omul arhaic care o abolește.

Credința definită în orizont iudaic prin „*totul e posibil pentru Dumnezeu*” e redefinită în creștinism și se transformă în *totul e posibil pentru om*, adică în libertatea creatoare prin excelență: „aceea de a interveni în statutul ontologic chiar al universului” sau, în termenii Sfântului Apostol Pavel, „iar

⁸¹ Idem, *Mitul eternei reînnoiri*, Editura Științifică, București, 1991, p. 84.

credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evrei 11,1). Eliade exploatează această redefinire a credinței și o consideră drept singura cale de a depăși orizontul eternei reîntoarceri pentru că timpul ciclic, „în fond, orizontul arhetipurilor și al repetării nu poate fi depășit fără riscuri decât dacă se aderă la o filozofie a libertății care nu-l exclude pe Dumnezeu”⁸².

Eliade consideră credința ca fiind o libertate garantată de Dumnezeu, iar în această accepție, dincolo de valoarea soteriologică, este singura cale în stare să apere de „teroarea istoriei”. De aceea, va afirma că religia omului modern căzut în istorie din paradisul arhetipal, a omului istoric care a înlocuit timpul ciclic cu timpul continuu și a descoperit libertatea personală, nu poate fi decât creștinismul.

5.3. Teofanizarea istoriei în iudaism și ontologizarea clipei prin Întruparea divinului în creștinism

În capitolul „Istoria văzută ca teofanie”, din *Mitul eternei reîntoarceri*, Eliade arată cum concepțiile religioase iudaică și creștină, la care se adaugă și cea iraniana, limitează durata cosmosului și susțin încetarea definitivă a istoriei, descoperind astfel timpul cu sens unic: *timpul liniar*. Din perspectiva credinței, istoria e „văzută ca teofanie” în sensul că evenimentele devin mijlocul prin care Iahve intervine pentru ca poporul ales să nu-și trădeze destinul. Astfel, această teofanizare a istoriei justifică suferințele, catastrofele sau dezastrele, iar tot ce ține de „teroarea istoriei”, devine eveniment necesar, deci justificat transistoric. În acest context, viziunile profeților nu fac decât să exploateze și să amplifice catastrofele existente drept posibile pedepse și „numai în măsura în care asemenea profeții erau validate de catastrofe... evenimentele istorice câștigau o semnificație religioasă, adică

⁸² Ibidem, p. 117.

apăreau clar ca pedepse aplicate de Dumnezeu în schimbul necredinței neamului lui Israel. Datorită profeților care interpretau evenimentele contemporane în lumina unei credințe riguroase, aceste evenimente se transformau în *teofanii negative*⁸³.

Paul Ricoeur arată, caracterizând relația profeților cu istoria, că se ajunge la transformarea profetului într-o „santinelă a iminenței”⁸⁴. Inaugurarea unei noi reprezentări a timpului se bazează pe faptul că evenimentul are sens transistoric dar și pe coerența intimă a acestora. În acest fel se descoperă timpul cu sens unic, „profeții valorizează istoria, ajungând să depășească viziunea tradițională a ciclului”⁸⁵.

Iudaismul valorizează un *timp liniar*, timpul istoric, astfel încât evenimentele istorice devin teofanii, manifestări ale unei divinități – personalitate care se revelează în istorie prin intervenții neîncetate. Transformarea evenimentului istoric în intervenție divină determină valorizarea evenimentelor tocmai prin ireversibilitate și imprevizibilitate, deoarece oricare moment istoric e susceptibil să devină *situație limită* sau clipa întâlnirii omului cu Dumnezeu. Istoria numai are doar accepțiunea negativă de suferință pentru că evenimentele au valoare în virtutea posibilității de a descoperi semnificația istoriei ca epifanie. Astfel, explică Eliade, „presiunea istoriei” susținută de experiența profetică transformă evenimentele istorice în *prezențe active*. Viziunea este completată de *salvarea devenirii istorice* în sensul că „istoria numai apare ca un ciclu care se repetă la infinit”, ci se transformă într-o „suită de teofanii negative sau pozitive, care au fiecare valoarea sa intrinsecă”⁸⁶. În această reprezentare religioasă a timpului,

⁸³ Ibidem, p. 80.

⁸⁴ Paul Ricoeur, *Cum să înțelegem Biblia*, p. 189.

⁸⁵ Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 80.

⁸⁶ Ibidem, p. 82.

revelația numai are loc „la începuturile timpului”, într-un timp original, ci se desfășoară *în timp ca durată*. De asemenea, este salvată *devenirea istorică* pentru că momentul revelației e momentul limitat al timpului și, totodată, „dobândește o nouă dimensiune: devine prețios în măsura în care numai este reversibil, în măsura în care este un eveniment istoric”⁸⁷.

Valorizarea *escatologică* a timpului se desăvârșește prin mesianismul care susține că *viitorul* va reda timpului puritatea originală, pentru că istoria va înceta să mai existe *în viitor*, o dată pentru totdeauna. Fiecare clipă e posibil să devină origine în care se realizează contactul cu ființa, clipă cu sens într-o nouă interpretare a evenimentelor istorice care sunt salvate ca prezențe ale divinului, „lumea va fi salvată o dată pentru totdeauna și istoria va înceta să mai existe”⁸⁸. Așadar, ireversibilitatea e compensată de limitarea istoriei prin valorizarea escatologică a viitorului care va regenera timpul, astfel încât *illud tempus* este situat pentru evrei și creștini atât la început cât și la sfârșitul istoriei. Prin urmare, revelația are loc în timpul transfigurat în „spațiu” al manifestării divine, iar istoria în ansamblu devine teofanie. De aceea, timpul concret este trăit în lumina credinței ca suită de evenimente *deschise*, adică transformate în revelări, manifestări ale divinului. Timpul nu este perceput doar ca dimensiune exterioară, formată din momente limitate cu valoare autonomă, ci este un timp autentic, „în facere”. Este un timp care se constituie „sub ochii noștri” prin eventuala deschidere a fiecărui moment care se transformă din *eveniment istoric* în *teofanie* tocmai prin ireversibilitatea și posibilul pe care îl ascunde.

În *Sacral și profanul* Eliade arată și mai clar ce aduce în plus creștinismul în raportarea la timp. Dacă în iudaism evenimentul istoric devine teofanie pentru că Iahve se

⁸⁷ Ibidem, p. 81.

⁸⁸ Ibidem, p. 301.

manifestă prin evenimente istorice, „creștinismul merge chiar mai departe în valorizarea Timpului istoric. Istoria devine susceptibilă de a fi sanctificată pentru că Dumnezeu s-a întrupat, și-a asumat o existență umană condiționată istoric. *Illud tempus* evocat de Evangheliile este un Timp istoric precizat cu claritate dar el a fost sanctificat prin prezența lui Hristos”⁸⁹. Transfigurarea evenimentului istoric în *hierofanie* în creștinism apare, din perspectiva istoriei religiilor, ca hierofania supremă. Întruparea numai e o simplă intervenție divină în istorie prin care evenimentul devine teofanie, deci numai este vorba despre hierofanizarea timpului, ci Întruparea lui Hristos ca ființă istorică transformă istoria în teofanie. După Întrupare, ca hierofanie totală, se deschide accesul omului religios la un mod de a fi autentic *în istorie* prin posibilitatea transfigurării condiției umane în epifanie. Trebuie să înțelegem această transformare a timpului ca pe o salvare a *evenimentului istoric în sine*, astfel încât oricare moment temporal, în calitate de moment al timpului, devine pasibil să reveleze eternul. Aceasta înseamnă, în explicațiile lui Henri Charles Puech, folosite și de către Eliade, că „timpul devine locul unui progres continuu” și că „are, nu doar orientare, ci și semnificație intrinsecă”⁹⁰.

Eternitatea, cu toate că poate fi dezvăluită de clipa prezentă, totuși, nu e salvat timpul în totalitate, ci istoria va fi abolită definitiv *în viitor* prin intervenția divină și e *deja* abolită în timp liturgic. Evenimentul oarecare e valorizat pentru că a fost *deschis* prin hierofania totală. Prin urmare, timpul liturgic reia același *illud tempus* care numai e proiectat la originea timpului, într-o „anterioritate mitică”, ci timpul începe odată cu Întruparea și sunt recapitulate evenimente din istorie. Însă, o

⁸⁹ Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, p. 104.

⁹⁰ Henri Puech Charles, *La Gnose et le temps* în *En quete de la Gnose*, Tome I, Gallimard, Paris, 1978, p. 225.

istorie care redevine istoria sfântă pentru că e dimensiune a prezenței lui Dumnezeu în lume. Analizele lui Charles H. Puech referitoare la timp în creștinism arată că: „Dumnezeu se manifestă în timp. Fiecare din intervențiile Sale reprezintă un *kairos*, un moment decisiv al istoriei, al unei istorii sesizată ca universală pentru că în ochii creștinismului umanitatea născută din Adam formează, în ființa și destinele sale, un tot unic...”⁹¹. Același autor arată că în locul interpretării vertical a succesiunii orizontale prin realități arhetipale, creștinismul aduce o interpretare a părților timpului „una prin alta”. Asta înseamnă că „prezentul este solidar cu un trecut care anunță și pregătește viitorul, iar viitorul împlinește trecutul, în limbajul tehnic al autorilor primelor secole creștine, evenimentele anterioare sunt <<prefigurările>> evenimentelor ulterioare”⁹².

Eliade vorbește în treacăt despre *prezența* în care se realizează ruptura de nivel și se instantaneizează temporalitatea pentru a primi eternul. Această *prezență* este descrisă sub aspecte multiple în filozofia creștină. De la *acum extatic* la *acel la-nceput* ca potențialitate activă, mai târziu, la Augustin, ca *distensiunea sufletului* în care temporalitatea e așteptarea tensionată a viitorului, deși în fiecare moment e posibilă reculegerea și extensiunea către etern. Toate sunt expresii ale *ontologizării timpului* prin dezvăluirea eternului care adună durata într-o *prezență* care devine „sursă fecundă”, după cum observă Maurice de Gandillac, centru prin care putem sesiza modul original al temporalității. Este semnificativă prezentarea acestei temporalități ca mișcare nesfârșită către perfecțiunea infinită în concepția despre *epectază* la Grigore de Nyssa, „căci ceea ce se cuprinde mereu e totdeauna mai mult decât cele ce s-au cuprins înainte, dar nu hotărânicește în sine ceea ce se caută, ci marginea a ceea ce s-a aflat se face, celor ce urcă,

⁹¹ Ibidem, p. 226.

⁹² Ibidem.

început spre aflarea celor mai înalte. Și nici cel ce urcă nu se oprește vreodată, primind începutul din început, nici începutul celor pururi mai mari nu se desăvârșește în sine...”⁹³ sau este *eternul început* cum îl numește Charles Peguy. Această percepere a timpului în creștinism trimite spre o reprezentare a timpului, nu prin linia dreaptă de la Cădere la Mântuirea finală, ci, mai degrabă, spre o reprezentare pentru care mai potrivită ar fi forma unei spirale ascendente în care orice început deschide drumul spre un alt început, căci nicio treaptă nu e ultima.

Cert este că Eliade nu insistă pe acest mod de a explica temporalitatea în creștinism, ci prezintă timpul liturgic ca fiind simultan *circular* și *liniar*. Liniar, întrucât creștinismul ca moștenitor al iudaismului susține că lumea a fost creată o singură dată și va avea un singur sfârșit. La fel și Întruparea a avut loc o singură dată și va avea loc o singură judecată. Timpul este *real* pentru că are un sens și descrie Clipa din perspectiva credinței ca posibilă clipă a mântuirii, ca limită - origine sau *acum extatic* în care sufletul se adună din interval și trăiește eternul, mântuirea. Dar, totodată, timpul liturgic presupune *contemporaneitatea* cu *illud tempus* evanghelic, obținută prin *imitatio Christi*, deci prin repetarea unor arhetipuri, ca și *deschiderea timpului*, reluând structuri universale în istoria religiilor.

5.4. Timpul istoric și timpul paradisiac

În *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Eliade spune că iudaismul este o „religie a Cărții”⁹⁴, iar esența creștinismului „reflectă nostalgia de a retrăi o experiență religioasă primitivă: epifania lui Jahve ca Tată”⁹⁵.

⁹³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri. Partea întâia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1982, p. 223.

⁹⁴ Ibidem, vol. I, p. 170.

⁹⁵ Ibidem, vol. II, p. 331.

Eliade spune că: „Primii creștini, evreii din Ierusalim, continuau o sectă apocaliptică înăuntrul iudaismului palestinian ... pe ei îi preocupa sfârșitul istoriei și în istoriografia așteptării eshatologice. <<Cât despre ziua aceea și despre ceasul acela, nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl>> (Marcu 13,32)”⁹⁶.

Încă de la începuturile creștinismului dominau cel puțin două concepții despre timp: concepția eshatologică, potrivit căreia odată cu finele timpului istoric se va intra într-un alt fel de timp și cealaltă concepție este cea prin care Iisus spune textual că Împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă, găsindu-se înăuntrul omului: „Împărăția lui Dumnezeu nu vine pe nevăzute, nici nu vă spun <<lat-o acolo sau aici, căci să știți, Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru>>” (Luca)⁹⁷.

Așadar, pe de o parte, concepția eshatologică trimite spre un sfârșit al timpului istoric, iar pe de altă parte, ideea împărăției interioare face aluzie la „prezentul atemporal al credinței”⁹⁸. Existența celor două timpuri este paralelă: timpul paradisiac al Împărăției lui Dumnezeu numai urmează sfârșitului timpului istoric, el există în orice moment, iar credinciosul este capabil să-l transească.

5.5. Timpul liturgic ca timp mitic și creștinismul cosmic

În contextul analizei *miturilor lumii moderne*, Eliade susține că prezența creștinismului în orizontul lumii moderne este dovada că modernitatea „funcționează” după categoriile gândirii mitice, așadar nu diferă radical de formele care au precedat-o. Însă, se întreabă autorul, problema este să aflăm „în ce măsură creștinismul prelungește în societățile moderne

⁹⁶ Ibidem, p. 328.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem, p. 330.

desacralizate și laicizate un orizont spiritual comparabil cu orizontul societăților arhaice dominate de mit”⁹⁹, astfel încât să poată fonda un comportament religios. De aceea, pornind de la mit ca mod de a fi în lume, „prin însuși faptul că este o religie, creștinismul trebuie să conserve cel puțin un comportament mitic: *timpul liturgic*, adică refuzul timpului profan și recuperarea periodică a Marelui Timp, *illud tempus* al „începuturilor”¹⁰⁰. Se poate ușor constata, fără o analiză profundă, spune Eliade, că experiența religioasă a creștinului se întemeiază pe *imitarea* unui personaj care și-a asumat istoricitatea, pe *repetarea* liturgică a vieții, morții și Învierii, și pe *contemporaneitatea* cu *illud tempus* de la Naștere la Înălțare. Prin urmare, imitarea, repetarea, contemporaneitatea și reintegrarea atestă un comportament mitic care dezvăluie, totodată, eterogenitatea și reversibilitatea timpului liturgic. „Sfârșitul Timpului” proclamat de reprezentarea religioasă liniară aparține istoriei și nu se referă la timpul liturgic inaugurat prin Întrupare. Autorul explică: „pentru creștin ca și pentru omul societăților arhaice, timpul nu este omogen; el comportă rupturi periodice care îl divizează într-o <<durată profană>>, și un <<timp sacru>>; acesta din urmă este mereu reversibil, adică se repetă la nesfârșit fiind mereu același. Când se afirmă că, spre deosebire de religiile arhaice, creștinismul proclamă și așteaptă sfârșitul Timpului, aceasta este adevărat pentru <<durata profană>>, Istoria, și nu pentru timpul liturgic inaugurat prin întrupare; *illud tempus* hristologic nu va fi abolit de sfârșitul Istoriei”¹⁰¹.

Relația dintre creștinism și mitologie e reluată de Eliade atunci când urmărește să dezvăluie „supraviețuiri și camuflaje

⁹⁹ Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere în Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991, p. 132.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 132.

¹⁰¹ Ibidem, p. 312.

ale miturilor”, cu scopul declarat de a demonstra imposibilitatea creștinismului de a se desolidariza de gândirea mitică, așa cum era prezentă în „mitul viu”. Astfel, Eliade în lucrarea sa *Aspecte ale mitului*, vorbește despre originalitatea creștinismului dată de Întruparea într-un *timp istoric*, nu cosmic, dar fără a reduce evenimentul Întrupării la dimensiunea istoricității lui Iisus, oricum deja depășită prin Înălțarea la ceruri. Numai că, atunci când creștinii proclamă evenimente ca Întruparea, Învierea sau Înălțarea, modul lor de a le percepe este *tributar categoriilor gândirii mitice*. Întrucât în centrul vieții lor religioase este drama hristică prin care devine posibilă mântuirea, este evident că mântuirea e condiționată tocmai de repetarea rituală a acestei drame și de imitarea unui model suprem. Creștinismul ca religie e obligat „să păstreze cel puțin o comportare mitică: *timpul liturgic*, adică recuperarea periodică a acelui *illud tempus* al începuturilor”¹⁰². Așadar, de vreme ce experiența religioasă a creștinului are ca temei *imitația* lui Hristos ca *model exemplar*, este evident că temporalitatea creștinului se constituie prin *repetiția liturgică* a vieții, morții și învierii lui. De asemenea, această temporalitate implică situarea creștinului în *contemporaneitate* cu *illud tempus* care începe la Naștere și se termină la Înălțare, verificându-se astfel notele esențiale ale comportamentului mitic.

Constatăm că Eliade consideră *timpul liturgic* al creștinului drept argumentul cel mai puternic în sprijinul descoperirii unei identități de comportament, în raport cu timpul, la omul religios. Astfel, în timpul liturgic supraviețuiește, camuflat sau explicit, un timp mitic deoarece este tot recuperare prin repetare a lui *illud tempus* evanghelic care întrerupe timpul profan prin deschiderea duratei concrete spre *vremea aceea*. Apoi, Anul liturgic nu este decât *repetarea*

¹⁰² Idem, *Aspecte ale mitului*, p. 158.

reală a nașterii, morții și reînvierii lui Iisus care duce la *regenerare personală și cosmică*. Așadar, mântuirea, ca regenerare, este posibilă tot în virtutea trăirii timpului concret din perspectiva deschiderii spre eternitate. Prin revenirea în contemporaneitate cu Iisus, obținută prin repetarea liturgică a evenimentelor vieții sale, așa cum o înțelegea Kierkegaard, timpul se dovedește a fi circular. Prin urmare, are loc o reintegrare într-un *timp originar* sub intenționalitatea regenerării din perspectiva credinței, dar realizată în desfășurarea istoriei. Credința face posibilă survenirea efectivă a eternului în istorie, în timpul liturgic, și posibila survenire în fiecare clipă a Istoriei pentru că și creștinul refuză consecințele trecerii timpului ca durată obișnuită.

Creștinismul cosmic

Adoptarea creștinismului prin mijlocirea hierofaniilor cosmice, în sud-estul Europei, e prezentată de Eliade atât ca revoltă împotriva timpului istoric, cât și ca o revalorizare a mitului eternei reîntoarceri. Mai exact, este o „tentativă de a reintegra acest timp istoric, încărcat de experiență umană, în timpul cosmic, ciclic și infinit”¹⁰³ în stare să asigure omului religios o existență deschisă, adică în relație cu Cosmosul prin transformarea sa ca microcosmos. Prin acest creștinism cosmic autorul urmărește să dezvăluie apriorismului structurilor umane în experiența religioasă. Cu toate că iudaismul va oferi creștinismului modelul istoricizării sărbătorilor și simbolurilor religiei cosmice - model aplicat de Părinții Bisericii care vor adapta istoriei sfinte simboluri, mituri și rituri asiatice și mediteraneene, astfel încât „iudaizarea creștinismului primitiv e echivalentă cu istoricizarea lui”¹⁰⁴ - totuși, „experiența

¹⁰³ Idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 112.

¹⁰⁴ Idem, *Aspecte ale mitului*, p. 159.

religioasă specifică a populațiilor rurale era alimentată de ceea ce s-ar putea numi un creștinism cosmic”¹⁰⁵.

În Europa orientală încreștinarea religiei strămoșilor s-a transformat într-un sincretism păgân - creștin numit de Eliade *teologie populară* pe care o definește drept „o creație religioasă originală în care escatologia și soteriologia sunt afectate de dimensiuni cosmice”¹⁰⁶. Hristos care vine pe pământ, asemenea Ființei Supreme înainte de a se transforma în deus otiosus, nu este istoric, dar nici nu e confundat cu o zeitate. Eliade observă că toate creațiile folclorice sunt impregnate de spirit creștin pentru că au în centru mântuirea omului prin Hristos, credința și iubirea aproapelui, lumea bună pentru că e creată de Dumnezeu - Tatăl și a fost răscumpărată de Dumnezeu - Fiul, într-o existență umană nerepetabilă. Această teologie populară e dominată de nostalgia Paradisului, a unei naturi sanctificate de prezența lui Iisus, dar și de dorința unei naturi transfigurate și invulnerabile ca revoltă pasivă împotriva nedreptății istoriei și a răului care se manifestă ca o „structură transpersonală a lumii istorice”¹⁰⁷.

Așadar, maniera arhaică de a suporta istoria prin anistorism se menține pentru societățile agricole din sud-estul Europei. Societăți care au rămas în relație cu ritmurile cosmice ca hierofanii, de aceea nu pot înțelege drama hristică *în istorie* și doar la nivelul persoanei, ci trăiesc „creștinismul cosmic pentru că, pe de o parte proiectează misterul hristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creștinismului, insistând, dimpotrivă asupra dimensiunii liturgice a existenței omului în lume”¹⁰⁸. Se poate

¹⁰⁵ Ibidem, p. 161.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 162.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Idem, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 247.

afirma că această receptare și reinterpretare a creștinismului a prelungit până azi categorii ale gândirii mitice întrucât, prin însuși modul lor de a exista, populațiile respective mărturisesc solidaritatea mistică cu ritmurile cosmice și percep Cosmosul transfigurat. Astfel, Natura „e opera lui Dumnezeu”, iar misterul hristologic angajează Cosmosul întreg. Totodată, acești creștini își trăiesc destinul ca o „liturghie cosmică” prin care, deopotrivă omul și cosmosul, se regenerează în timpul liturgic al repetării momentelor dramei hristice.

5.6. Eternitatea creștină

Philo din Alexandria spune că „Dumnezeu s-a retras din ambele capete ale timpului. Pentru că viața Lui nu este nici Timp, nici Eternitate. Și în Eternitate nu este nimic trecut și viitor, ci numai prezent”¹⁰⁹.

Se impune mai întâi o analiză a concepției timpului din Vechiul Testament, pentru ca mai apoi să se treacă la expunerea mai pe larg a doctrinei creștine a timpului.

În Vechiul Testament se cunoaște denumirea de *olam* pentru eternitate. El are nuanța de *perpetuu* mai mult decât de etern. Când acest concept este aplicat lui Dumnezeu, nu este vorba de o eternitate absolută¹¹⁰. Însă, cercetătorii sunt de părere că concepția filozofică a eternității nu se putea naște din viziunea Vechiului Testament, pentru că aici nu se trasează nici un fel de distincție între diferitele paliere, între timp și eternitate, între eternitate și Dumnezeu.

În creștinism, timpul este liniar și finit. Lumea a fost creată de Dumnezeu și va avea un sfârșit. În Noul Testament apare cuvântul grecesc *aion* care desemnează eternitatea. Acel

¹⁰⁹ Philo, *Quod Deus Immutabilis Sit* 6.32, L. Cohn and P. Wendland, Edition of Philo, 1896, vol.2, p. 63.

¹¹⁰ Alan G. Padgett, *God Eternity and the Nature of Time*, St. Martin Press, 1992, p. 21.

sfârșit al timpului coincide cu începutul eternității care urmează apocalipsei.

Confesiunile lui Augustin marchează prima încercare sistematică de a defini timpul din punct de vedere creștin. Pentru Augustin, Dumnezeu este creatorul timpului, aflându-se El însuși dincolo de timp. Nu se conturează clar dacă acel spațiu divin de dincolo de timp este cu sau fără durată. Alan Padget consideră că în unele pasaje Augustin este „suspect” de a fi susținut ideea unui Dumnezeu dincolo de durată.

Definiția cea mai cunoscută a eternității este cea a lui Boethius, preluată și de Eliade, care va clarifica și lacunele existente în argumentația lui Augustin: „Eternitatea este posesiunea întreagă și simultană a vieții fără sfârșit”. Dumnezeu pentru că este etern, îmbrățișează toate timpurile deodată, în același moment. Prin urmare, prezentul etern este modul de existență a lui Dumnezeu.

CAPITOLUL al VI-lea TIMPUL ÎN RELIGIA MAMEI

Eliade, încă în teza lui de doctorat gândește fenomenul religios în funcție de două perechi de contrarii. Yoga este analizată după schema duală: magic vs. mistic și abstract vs. concret. La sfârșitul cărții enunță ideea, pe care din păcate nu a mai continuat-o, a unei religii a Mamei și a uneia a Tatălui.

Calea religiei Mamei își axează specificul pe „extragerea” spiritului din amestecul său cu materia. Religiiile Mamei dezvăluie divinul „camuflat” în profan.

6.1. Timpul în fenomenul Yoga

Pentru Eliade integrarea în curgerea universală, în timpul mitic circular, este sinonimă cu regăsirea unui alt ritm al vieții, o viață pleneră care curge în cerc. Timpul în care se intră acum este Marele Timp, de formă ciclică, după cum afirmă și Tucci: „Ele definesc devenirea pentru a o putea depăși. Se dorește cunoașterea ei pentru a o putea depăși”¹¹¹.

Starea de samadhi (enstaza - ultima stare exersată de yoghin înainte de dezlipirea totală din această viață) e împărțită în două mari categorii: *samadhi cu suport* și *samadhi fără suport*. În primul caz conștiința temporalității nu a dispărut încă. „Meditația mai este însoțită de conștiința Timpului și a Spațiului (nu de experiența unui spațiu sau a unei anumite durate, ci de conștiința categoriilor spațiu - timp)”¹¹². După o prealabilă integrare în curgerea universală și ciclică a timpului, se încearcă o reală și definitivă ieșire din tot ce se poate numi Timp.

În stadiul de identificare cu materia dispare orice noțiune de Timp și Spațiu: „Atunci când yoghinul le asimilează

¹¹¹ G. Tucci, *Teoria și practica mandalei*, p. 132.

¹¹² Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 90.

în mod ideal, fără să rezulte un sentiment de suferință sau plăcere, de violență, de inerție etc. și fără a avea conștiința Timpului și Spațiului, se obține starea de nirvana”¹¹³. Astfel se poate vorbi de o adevărată ieșire din Timp. Până când nu se atinge această treaptă, conștiința Timpului nu există. În această unire cu Totul, în această identificare cu esența ultimă este depășită întreaga Creație, orice mișcare temporală se oprește, țelul final fiind oprirea în loc. În limbajul Yoga acest lucru înseamnă ieșirea din ciclul reîncarnărilor, blestemul cel mai mare la care este supus un muritor.

Yoghinul iese din timp și se unește cu Brahman, știind că așa cum Creația se va relua în următorul ciclu și el va recădea în lumea muritorilor. Aceasta este lecția relativității pe care o primește Indra de la Vișnu. De aceea această stare este numită samadhi cu suport, pentru că ea se bazează pe ceva, nefiind încă autonomă, independentă, absolută față de orice influență exterioară. Samadhi fără suport este o contopire perfectă, dar în același timp și o stare de uitare. De aceea există riscul de a cădea din nou în timp, la o nouă reluare a Creației¹¹⁴. Sinele eliberat al yoghinului coborând în lume, numai coboară și în Timp. E o coborâre parțială, căci timpul numai are nici o putere asupra lui.

Am observat așadar, că în prima fază a avut loc trecerea de la haos la cosmos, în sensul ordonării și echilibrării contrariilor, apoi, în faza următoare, contrariile s-au contopit în Unul, iar în a treia fază, yoghinul a reușit chiar să le depășească.

Yoghinul dobândind eliberarea, devine un jivanmukti („eliberat în viață”), numai trăiește în Timp și sub constrângerile Timpului. Eliade vorbește aici de atingerea eternității, a celui *nunc stans*, a celui prezent etern din

¹¹³ Idem, p. 79.

¹¹⁴ Adrian Mioc, op. cit., p. 146.

viziunea lui Boethius¹¹⁵. Eliberatul în viață trăiește o viață paradoxală, în aceeași măsură și în timp, și în afara lui, scăpând astfel de sub constrângerea timpului, după cum spune Eliade.

Din perspectiva curentului yoghin, depășirea temporalității are loc numai odată cu atingerea unirii cu increatul de dinainte de Creație. Este vorba de punctul culminant al samadhi-ului fără suport. Conștiința Timpului există până când starea de samadhi fără suport atinge punctul maxim și se produce acea unire sau dispariție în Tot.

Ieșirea absolută din Timp se produce doar în cazul „eliberatului în viață” (jivan mukti), pentru care categoria temporalității numai reprezintă o problemă. Astfel, el poate trăi concomitent și în timp și în afara lui.

6.2. Timpul în alchimie

Eliade spune că: „Or metalurgia, ca și agricultura care implică, de asemenea fecunditatea Pământului - Mamă, a creat în cele din urmă în om un sentiment de încredere și chiar de orgoliu”¹¹⁶. Alchimia, din această perspectivă constituie un exemplu tipic pentru paradigma Mamei. Materia, materialul este cel asupra căruia se elaborează toate experiențele.

Scopul principal „al operațiilor alchimistului se află întotdeauna în legătură cu eliberarea de Timp”¹¹⁷. Prin metamorfoza metalelor se dorește o accelerare a ritmului Timpului. „Omul se simte capabil să colaboreze cu opera Naturii, capabil să ajute procesul de creștere care are loc în sânul Pământului. Omul tulbură și precipită ritmul lentelor maturații chtoniene; într-un fel el se substituie Timpului. Ceea ce incită pe autor din secolul al XVIII- lea, să scrie: <<Ceea ce natura a făcut la început, putem și noi să facem urmând

¹¹⁵ Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 87.

¹¹⁶ Idem, *Făurari și alchimiști*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 47.

¹¹⁷ Idem, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 246.

procedeu care l-a folosit. Ceea ce face de-a lungul câtorva secole, în singurătățile ei subterane, noi putem s-o determinăm să facă într-o clipă, ajutând-o și oferindu-i condiții mai bune>>”¹¹⁸.

Astfel, după cum afirmă textual Eliade, alchimistul devine stăpân peste curgerea temporală, adică „contribuie la opera naturii grăbind ritmul Timpului”¹¹⁹. Alchimistul se substituie demiurgului, creatorul Timpului.

Critica literară vorbește despre personaje din proza lui Eliade ce devin „stăpâni ai Timpului”. Însă, eforturile alchimistului nu vizează doar controlul absolut asupra timpului profan, ci urmăresc depășirea timpului. Așadar, alchimia ne scoate din timpul ca durată obișnuită.

6.2.1. Alchimia asiatică

Alchimia asiatică urmărește recuperarea sensului original al alchimiei de tehnică soteriologică prin care e transmutată condiția umană și se obține „vindecarea de efectele timpului” sub formă de longevitate, întinerire sau nemurire. A integra alchimia în această „vastă construcție a rețetelor nemuririi”¹²⁰, precizează Eliade, este numai una din numeroasele tehnici de căutare a nemuririi, ea trebuie neapărat integrată în concepția despre lume și suflet, deci în cosmologia asiatică. Omologia macro-microcosmos și solidarizarea cu Întregul viu fac posibilă operația alchimică de transmutare în Aur, ca proiecție asupra condiției umane. „Alchimistul, urmărind *desăvârșirea* metalului, transformarea lui în aur, urmărirea de fapt propria sa *desăvârșire*”¹²¹. Operația exterioară

¹¹⁸ Idem, *Făurari și alchimiști*, p. 47.

¹¹⁹ Ibidem, p. 246.

¹²⁰ Mircea Eliade, „Alchimia asiatică”, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 570.

¹²¹ Idem, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Editura Moldova, Iași, 1991, p. 110.

asupra metalelor nu e decât proiecția unui act interior de asceză și concentrare desfășurat după aceeași logică cu spiritul liturgic: gestul exterior are eficiență launtrică. Încrederea în puterea de a desăvârși natura este o proiecție care urmărește propria desăvârșire, pentru că trebuie „să obții perfecțiunea și autonomia folosindu-te de exemplul și forțele Cosmosului”¹²².

Eliade prezintă documente care relevă, de la o emisferă la alta, magia metalelor, „rupte” sau „smulse” din zone extraterestre. Metalele sunt încărcate cu virtutea Cerului sau a matricei Pământului și nu participă la condiția adamică, ci „schimbă firea omului, modificându-i condițiile de existență”¹²³. Simpla prezență a metalelor revelează alte orizonturi și alte experiențe pentru că deși eterne, metalele participă la devenire. În virtutea teoriei coerente despre omologia macrocosmos-microcosmos și a solidarității cu Întregul viu metalele sunt corpuri vii care participă la aceeași lege a Vieții împărțită în două sexe. Această intuiție a popoarelor orientale și mediteraneene capătă o semnificație mistică, mai ales în Evul Mediu, astfel încât combinarea alchimică are sensul originar și organic de nuntă sau căsătorie prin integrare în ritmul vieții universale sau metalele sunt torturate pentru a obține viața veșnică după legea mistică a lumii creștine și alexandrine.

Alchimia e o tehnică mistică a cărei funcție e obținerea nemuririi prin *transmutarea* condiției umane, spre deosebire de tehnica pragmatică de stăpânire a lumii substanțiale legată de medicină, metalurgie și alte tehnici empirico - industriale. Eliade argumentează prin texte alchimice că, atât în China cât și în India, au existat două tehnici structural deosebite, una de natură spirituală, care căuta nemurirea și alta pragmatică. Deși există două tehnici paralele care se numesc alchimie, de fapt e

¹²² Ibidem, p. 115.

¹²³ Ibidem, p. 58.

vorba de structuri mentale diferite între care nu există legătură cauzală, iar sensul, obiectele și lexicul nu coincid. Teoria despre originea sacră a chimiei, prin extensie a științelor naturii, e demonstrată prin documente din care reiese caracterul irațional, mistic, preocuparea cosmică și căutarea nemuririi în cadrul alchimiei sau prezintă izvoare care-i accentuează originile sacre și o plasează printre tehnicile nemuririi. Dovada este apariția în textele alchimice a „insulelor fericirilor” care exprimă căutarea nemuririi și tinereții veșnice prin căutarea unor teritorii în afara timpului locuite de nemuritori, la care se ajunge prin asceză, evlavie, puteri magice.

Argumentul cel mai puternic pentru a arăta că alchimia e inițial tehnică mistică e identificarea alchimiei cu tehnicile meditației mentale atât în mediile taoiste cât și în cele tantrice. Textele taoiste din secolul X vorbesc de „preliminariile ascetice” necesare pentru ca alchimistul să îndeplinească actul alchimic, de fapt ritualul transmutării. Identificarea cu tehnica meditației și purificările mentale se concentrează asupra posibilităților spirituale ale operațiilor alchimice și atestă transformarea alchimiei în *luptă pentru nemurire*: „Socotind propriul său *timp* și propria sa *viață* sufletească un metal impur și inferior - încearcă să-l transmuteze în aur, adică să obțină un suflet pur, autonom și o viață fără de moarte”¹²⁴.

În China funcționează sistemul de corespondențe cosmice. Corpul uman cuprinde în el universul întreg. Aceste simboluri și embleme se confundă cu viața socială și spirituală a Chinei. Substanțele sunt embleme ale principiilor cosmice yin și yang. Prin urmare, aurul, jadul și perla sunt substanțe bogate în yang care dăruiesc longevitate și ajută la integrare cosmică în sensul de a deveni organic, manifestare a vieții. Alchimia are rolul de a infuza în om nemurire prin elementul yang, fără să fie vorba de metal, ci de *setea de nemurire* sub

¹²⁴ Idem, *Alchimia asiatică*, p. 81.

formă de *elixirul vieții* sau *piatra filozofală*. Încă din textele alchimice vechi, în China aurul era considerat „calitate transcendentală care ar putea promova spiritualitatea corpului”¹²⁵, deci eficace în lupta pentru nemurire și mântuire, iar jadul avea legături clare cu nemurirea.

„Documentele” atestă legăturile dintre tehnicile yoghinice și alchimice și în India. Importantă este prezența alchimiei în mediile ascetice și religioase. Astfel textele vorbesc despre „preparate” care prelungesc viața în consonanță cu textele yoghinice în care se vorbește despre longevitate și nemurire sau puteri magice care să potențeze viața. Este menționată de către Albiruni o alchimie specifică, *rasayana*, ca tehnică mistică aflată în legătură cu tantrismul și alte școli magico-ascetice. Așadar, textele tantrice, literatura indiană și folclorul arată cum alchimia se răspândește ca artă magică și soteriologică, dar și invers, e vizibil interesul tantrismului pentru mistica alchimică sau valoarea soteriologică și cosmologică acordată metalelor, rolul soteric al operațiilor alchimice. Toate acestea sunt argumente care-i permit lui Eliade să susțină că alchimia se situează printre tehnicile spirituale care caută nemurirea. Căutarea nemuririi devine și mai clară vorbind despre importanța și uzul sacru al mercurului în tantrism. Tantele pomenesc de sensul mistic al fixării mercurului, transformarea lui din principiu dinamic în principiu stabil e comparată cu suprimarea mobilității experienței psihomentală, „căutarea mercurului *fixat* este, deci, aceeași căutare a *liberării* sufletului prin care se obține nemurirea”¹²⁶.

¹²⁵ Idem, p. 564.

¹²⁶ Ibidem, p. 596.

6.2.2. Alchimia babiloniană

În alchimia babiloniană, autorul exploatează terenul misticiei metalurgice și al cosmogoniei pentru a demonstra explicit că alchimia este o mistică prin care condiția umană e proiectată în metale, „alchimistul oriental lucrează pe metale, proiectându-și condiția umană în afara lui, creându-și un corp mistic impur în metalele ordinare pe care încearcă să le purifice”¹²⁷. Remarcăm faptul că în lucrările perioadei românești a lui Eliade, alchimia nu e prezentată ca o tehnică inițiativă și nu se vorbește despre moarte și renaștere, așa cum se va întâmpla mai târziu în *Făurari și alchimiști*. Astfel, textele alchimice sunt interpretate în contextul teoretic al participării la Întregul viu, adică din perspectiva desăvârșirii ca nemurire, longevitate sau tinerețe veșnică. Transmutarea corpului impur în aur sau piatra filozofală e o formă de reintegrare în eternitate ca unitate primordială. Integrarea în Cosmos ca act de unificare și simultan act de mântuire din devenirea fragmentată prin alchimie devine evidentă atunci când se pune problema omologiei și a solidarizării.

¹²⁷ Mircea Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 112.

CAPITOLUL al VII-lea TIMPUL ÎN RELIGIA TATĂLUI

7.1. Sistemul filosofic Samkya

India ne oferă și structuri spirituale bazate pe un model patern. Sistemul filozofic Samkya se centrează pe efortul de disociere dintre materie și spirit, dintre purusha și prakriti. Aceeași problemă se pune și în cazul dualismului platonician despre care se va vorbi în continuare.

Durand susține că idea fundamentală este de a căuta: „ce dănuie din om după moarte, ce constituie adevăratul eu, elementul nemuritor al făpturii omenești”¹²⁸.

Toate religiile care au în centru o figură masculină tind spre înalt, concentrându-și eforturile pentru depășirea condiției umane muritoare. Această figură este solară, ne trimite spre aspectul diurn, tinzând către o depășire a temporalului, înspre un supratemporal.

7.2. Creștinismul

Creștinismul este curentul religios cel mai reprezentativ pentru paradigma paternă, configurându-se ca profund diferit față de ceea ce Eliade numește religiile arhaice. „Pe parcursul cercetării sale, Eliade a demonstrat, de altfel, eroarea de optică a lui Bultmann care a văzut în orizontul spiritual al creștinismului primitiv prelungirea orizontului dominat de mit al societăților arhaice. Pentru creștin, Iisus Hristos nu este o persoană mitică, ci un personaj istoric. Între creștinism și lumea arhaică există o diferență radicală, pe trei planuri: planul vieții lui Hristos, planul învățaturii lui și planul realizării omului în istorie. Orice comportament mitic este marcat de imitarea unui arhetip, de repetarea unui scenariu exemplar și de

¹²⁸ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 223.

întreruperea timpului profan. Într-adevăr experiența religioasă a lui *homo religiosus* se bazează pe imitarea lui Hristos care, în Liturghie, devine un model exemplar datorită repetării vieții, morții și Învierii Sale. Astfel, timpul liturgic operează o întrerupere a timpului profan. Permițându-i creștinului să reactualizeze un mister, el îl introduce în timpul sacru¹²⁹.

Astfel, în istoria religiilor pentru prima dată timpul primește o valorizare. Evenimentele poporului evreu devin expresii ale voinței lui Dumnezeu, situații concrete ale omului pus față în față cu puterea divină. Ceea ce pentru alte popoare era o iluzie sau un lucru lipsit de esență, din cauza depărtării de principiul original, devine acum însuși materialul reflecțiilor asupra existenței. În acest sens, timpul numai are o direcție cică și repetitivă, ci este liniar și ireversibil¹³⁰.

¹²⁹ Julien Ries, *Sacru în istoria religioasă a omenirii*, Editura Polirom, București, 2000, p. 67.

¹³⁰ Adrian Mioc, op. cit., p. 165.

CAPITOLUL al VIII-lea

SECULARIZAREA TIMPULUI PENTRU OMUL MODERN ARELIGIOS

Eliade revine spre sfârșitul vieții, în esul *Homo faber și homo religiosus*¹³¹, cu o reinterpretație a relației dintre om, muncă și timp. Pe fondul iminenței escatonului, anunțat simultan de pesimismul din artă și de optimismul datorat dezvoltării științei și tehnologiei, aflăm că omul modern, transformat într-un alchimist recent, prepară Viața sintetic, fabrică sănătate, tinerețe și nemurire. Însă, în acest fel modernul demonstrează, de fapt, că inclusiv progresul științific poate satisface nostalgii originare, de structură religioasă. *Posesia timpului* pare să fie ultima mare cucerire dobândită prin transformarea muncii și științei în instrumente de a domina Natura și Timpul, dar în realitate nu este decât dovada intensității nostalgiei de a ieși din timp. Punerea în posesia timpului, prin pervertirea conștiinței originare structurate pe refuzul timpului, este consecința atitudinii raționalist - empirice în fața lumii golite de sacralitate.

În lumea neutră, naturală, în care locuiește omul modern, munca numai are valoare simbolică, numai este gest responsabil cu model mitic prin care e posibilă ruperea de nivel care deschide timpul, ci e doar o tehnică de exploatare. Eliade spune că: „adevărata cădere în timp începe cu desacralizarea muncii; numai în societățile moderne omul se simte prizonierul meseriei sale, căci el numai poate scăpa Timpului”¹³². Munca – instrument confiscă omul pentru o „durată cenușie și uniformă” tocmai pentru că nu-și asumă meseria din perspectiva participării la absolut, ca o formă de creație. Modernii uită că

¹³¹ Mircea Eliade, „Homo faber și homo religiosus”, în *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, Editions Gallimard, 1998.

¹³² Idem, *Mituri, vise și mistere*, Editura Științifică, București, 1991, p. 138.

munca trebuie „să izbucnească din însăși voința de manifestare a vieții”¹³³ ca să dea „setea de a pierde timpul” prin inserarea altui ritm. Fără să fie ocupați la modul real „modernii prestează un serviciu sau se narcotizează urmărind o idee”¹³⁴. Această disponibilitate de a-și oferi serviciile, implicit timpul, oricăror eventualități efemere, blochează timpul modernilor la dimensiunea prezentului. Timpul are un statut exterior de instrument sau unitate de calcul care numai afectează ființa integrală, iar ieșirea din timp e limitată la dorința de umplere, consumare, petrecere.

8.1. Timpul capitalizat

Revoluția tehnologică va dăruj *timpul capital* prin care omul devine stăpânul unei măsuri, alta decât ritmul vieții, pe care o poate deforma prin accelerație în numele progresului neîntrerupt. Regenerarea pe cale sintetică și viteza ca formă de extaz compensează paradoxul de a avea *timpul fără să-l ai*, căci omul modern chiar are iluzia unui calcul al timpului, măsură ce se subdivizează în milionimi de secundă, „această socoteală a timpului prin număr este semnul sigur că timpul scapă omului modern, care trăiește în neliniștea de a numai avea timp...”¹³⁵. Capitalizarea unei iluzii e posibilă prin raportarea la timp ca la un bun care poate fi luat în posesie, depozitat și economisit pentru ca surplusul sau restul să fie gestionat pentru a-și regla ieșirea din timp.

După Eliade, exteriorizarea desăvârșită a timpului prin „transformarea unui sentiment într-un indicator automat”¹³⁶ este vizibilă în „aderența la ceasornic” și aduce așteptarea,

¹³³ Idem, *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, p. 1991, p. 38.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Jean Louis Vieillard-Baron, *Problema timpului*, Editura Paideia, București, 2000. pp. 192-193.

¹³⁶ Mircea Eliade, *Oceanografie*, p. 38.

întârzierea și amânarea ca dispoziții statice, dependente de evenimente precise. Acestea sunt dovada raportării omului la sine ca subiect constituit din evenimente exterioare, într-un timp cumulativ al istoriei considerată orizont cu valoare autonomă. Departe de „simpatia organică” a ritmurilor originare, omul rațional e obsedat de lucrurile cu rost și se lasă atras de claritate, ordine, regulă, transparență, dar cu cât devine mai abstract, din „exces de claritate și lumină”, cu atât e mai mare riscul să devină opac față de adevărurile simple. Pe măsură ce timpul dedicat muncii numai oferă deschiderea simbolică care întrerupe circuitul unei durate goale de sens, drama ieșirii din timp urmează să se consume în *timpul liber*. Creditarea distracțiilor ca timp semnificativ al regăsirii are ca revers economisirea timpului, de care omul modern se folosește la fel ca de orice capital, pentru a rămâne din el acest rest care numai e „furat de societate”.

8.2. Timpul liber

Timpul liber devine un *capital personal* care trebuie umplut, consumat, măsurat și calculat. Eliade arată cum, din teama de a nu rata și acest interval de care dispune, dar și pentru a-l trăi cât mai semnificativ, omul modern s-a specializat în distracții. A inventat atât de multe și atât de tipizate, astfel încât și ele omoară timpul pentru că fac din om prizonierul unei regii sau îl sustrag realității prin refugii inconsistente. Activități care ar trebui să fie spontane sunt automatizate și se ajunge la o uniformizare diferită de „armonia și ritmizarea care constituie țelul valid al oricărei existenței omenești”¹³⁷. Este observată și de către Roger Caillois tendința spre uniformitate prin care societățile moderne pierd „mecanismul de răsturnare”¹³⁸, de aceea numai

¹³⁷ Mircea Eliade, *Oceanografie*, p. 39.

¹³⁸ Roger Caillois, *Omul și sacrul*, Editura Nemira, București, 1997, p. 135.

obțin „concedierea timpului uzat, a anului revolut, și totodată, eliminarea deșeurilor produse de funcționarea oricărei economii...”¹³⁹.

În mediul profan al conservării și economiei despre care R. Caillois „singura evaziune posibilă la scară colectivă rămâne distracția”¹⁴⁰, dar paroxismul și cheltuirea din sărbătoarea arhaică e înlocuit cu vacanța ca „fază de destindere”, ca „vid sau cel puțin încetinire a activităților sociale”¹⁴¹. Eliade afirmă că nostalgia de a sparge omogenitatea timpului mai e vizibilă în dorința de distracții ca ieșiri din timp, de fapt este o pseudo-ieșire dintr-un timp exteriorizat. Astfel, se trădează o nostalgie ratată care e firesc să trimită tot spre o iluzie, cea a evadării într-un *timp personal*.

8.3. Timpul personal

Timpul personal apare ca un refugiu inconsistent, „dublet facil” al unui alt timp fără statut ontologic. Eliade pretinde că acest timp mai atestă urma unei rupturi în experiența timpului și inserarea într-un timp al evadării în reverii și nostalgii care risipesc. Este un timp constituit din intervale ca *treceri* de la o clipă semnificativă la alta. În *Exerciții spirituale*, timpul personal e definit ca „legătură sentimentală pe care o creează individul între diverse evenimente care se succed”¹⁴². În alte eseuri este descris ca un timp psihologic al memoriei și imaginației. Mărturie a scindării facultăților omului în inteligența care calculează și economisește timpul și imaginația care organizează evadarea. Sustragerea continuă prezentului din dorința de a crea un

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Mircea Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 138.

¹⁴¹ Roger Caillois, op. cit., p. 138.

¹⁴² Mircea Eliade, *Oceanografie*, p. 136, apud Elvira Groza, op. cit., pp. 226-227.

prezent paralel prezentului concret ne face să evadăm din actualitate, ne dă o altă actualitate a unui prezent modificat de personalitatea noastră și o percepere a lumii printr-o sinteză personală care se suprapune universului concret ca un film mintal. Însă, evadările din timp nu înseamnă decât a evita timpul, „este un lucru eroic să rămâi în prezent, să nu ai nicio legătură abstractă, proiectată în timp, cu viitorul. Este un lucru foarte greu să consumi timpul”¹⁴³. Este vorba de consum ca ardere prin asumarea timpului ca întâmplare, clipă semnificativă, nu trecerile lipsite de substanță care constituie timpul personal.

Toate aceste „depoziții impersonale” eliadiene demonstrează că „suntem blestemați să consumăm inutil timpul, dacă nu ne permitem niciodată timpul nu înseamnă că îl avem, că îl stăpânim, că îl fecundăm”¹⁴⁴. Omul modern are *timp liber* care trebuie umplut și consumat sau *timp personal* în care evadează, dar timpul contractat prin capitalizare, economisire și personalizare nu dă Timpul.

Eliade concluzionează că omul pragmatic a sucombat prin eficiență, deține secretul nemuririi sintetice, dispune de o regenerare indefinită și e condamnat la o mântuire secularizată, iar mistagogul Eliade nu-l mai poate opri de la întâlnirea cu nimicul.

¹⁴³ Ibidem, p. 44.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 9.

CONCLUZII

Perspectiva morfologică asupra timpului se definește în funcție de două arhetipuri: trăirea religioasă cu o structură maternă și cea cu o structură paternă. Atât în religia Mamei, cât și în cea a Tatălui s-a conturat o viziune existențială în trei trepte. Primele două sunt binecunoscute: timpul și eternitatea. Alături de acestea se revendică un nivel care depășește atât timpul, cât și eternitatea. În cazul yogăi, ca exemplu de religie maternă, el se numește Brahman. În creștinism este vorba de Divinitate fără atribute, pe care misticii o numesc Deitate, Dumnezeu.

În legătură cu ideea ieșirii din timp s-au făcut mai multe considerații. Una dintre ele se referă la eternitate și la faptul că ea nu este decât o ieșire din timpul istoric. Eternitatea, uneori numită și Marele Timp, este, de fapt, numai o altă formă a temporalității, opusă timpului, dar nu fundamental diferită de acesta. Ea este un alt tip de timp. Atingerea pragului eternității înseamnă atingerea pragului de sus, a punctului situat la extrema cealaltă, în interiorul aceluiași sistem. El nu este o depășire a întregului sistem format din cele două opuse. Al treilea nivel temporal reprezintă treapta superioară și independentă față de precedentele niveluri. Însă, s-a constatat că ieșirea din timp prin soluția unirii cu Deitatea sau dizolvarea în matricea universală nu este la adăpost de vreo influență a temporalității.

Timpul are două paliere: timpul sacru și timpul profan. Eternitatea poate fi un fel de spațiu tampon între timp și absolutul de dincolo de timp, între cele două puncte extreme: „Omul religios trăiește în două feluri de timp, dintre care cel mai important, Timpul sacru, se prezintă sub aspectul paradoxal al unui Timp circular, reversibil și recuperabil, un fel

de prezent etern mitic, în care te integrezi periodic, prin intermediul riturilor¹⁴⁵.

Timpul mitic, sacru sau Marele Timp este un timp de factură circulară, care se reîntoarce mereu la origini, pentru a putea reîncepe o nouă Creație. Sacrul este acel nivel care desemnează ultimul prag pe scara existențială. Din perspectiva lui Eliade, sacrul nu este terțul, adică Deitatea fără calități, ci eternitatea sau timpul mitic.

Timpul mitic este un timp radical deosebit de timpul profan. El reprezintă un mod de existență mai semnificativ decât viața de zi cu zi, o lume alternativă sau un timp alternativ, după cum afirmă un exeget al lui Eliade. Timpul mitic face parte încă din categoria temporalității. El nu reprezintă o adevărată ieșire din Timp.

În religia de tip matern avem de-a face cu un timp circular care „cosmizează”, punând în armonie partea cu întregul, microcosmosul cu macrocosmosul, omul și universul. Timpul circular, ca și eternitatea, reprezintă forma intermediară a temporalității, plasată între timpul profan și ceea ce este dincolo de ele: Brahman și, respectiv, Deitatea fără calități.

Timpul profan, din religia Mamei, atrage după sine, firesc, propensiunea spre închiderea acestui cerc, creând astfel timpul circular. Timpul liniar, istoric, din religia de tip patern, care curge pur și simplu, generează aproape de la sine eternitatea încremenită a lui *nunc stans*.

Adevărata ieșire din timp nu înseamnă atingerea eternității, a timpului sacru, deoarece și acesta este o formă de temporalitate. „Toate tradițiile religioase postulează existența unui tărâm sau a unui mod de existență infinit mai semnificativ

¹⁴⁵ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, p. 65

decât viața de zi cu zi”¹⁴⁶. Dar acest *illud tempus* este numai un „timp alternativ”, o „lume alternativă”¹⁴⁷.

După cum spune Bryan Rennie, timpul mitic „nu abolește”, „nu pune capăt istoriei ca experiență, ci mai degrabă conferă o altă semnificație acelor evenimente care pot fi asimilate modelurilor arhetipale”¹⁴⁸. Abia o dată cu unirea cu cea ce s-a numit Brahman sau Deitatea are loc ruperea de tot ce ține de fenomenul temporal. Totuși, nici această unire nu este o absolută transcendere a temporalității. Abia acel eliberat în viață, conștient de uniunea sa cu divinul, este total în afara influenței nefaste a timpului.

¹⁴⁶ Bryan S. Rennie, *Reconsiderându-l pe Mircea Eliade*, Criterion Publishing, 1999, p. 93.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 108.

BIBLIOGRAFIE

A. IZVOARE

Eliade, Mircea. (1978). *Aspecte ale mitului*. București: Editura Univers.

Eliade, Mircea. (1980). *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Eliade, Mircea. (1983). *Drumul spre centru. Fragmentarium*. București: Editura Univers Enciclopedic.

Eliade, Mircea. (1990). *Încercarea labirintului*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.

Eliade, Mircea. (1991a). *Cosmologie și alchimie babiloniană*. Iași. Editura Moldova.

Eliade, Mircea. (1991b). *Eseuri*. București: Editura Științifică.

Eliade, Mircea. (1991c). *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I - III. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Eliade, Mircea. (1991d). *Mituri, vise și mistere*. București: Editura Științifică.

Eliade, Mircea. (1991e). *Noaptea de Sânziene*. București: Editura Minerva

Eliade, Mircea. (1991f). *Oceanografie*. București: Editura Humanitas.

Eliade, Mircea. (1992a). *Sacrul și profanul*. București: Editura Humanitas.

Eliade, Mircea. (1992b). *Tratat de istorie a religiilor*. București: Editura Humanitas.

Eliade, Mircea. (1993). *Jurnal*, vol. I. București: Editura Humanitas.

Eliade, Mircea. (1994a). *Imagini și simboluri*. București: Editura Humanitas.

Eliade, Mircea. (1994b). *Yoga. Nemurire și libertate*. București: Editura Humanitas.

Eliade, Mircea. (1996). *Făurari și alchimiști*. București: Editura Humanitas.

Eliade, Mircea. (1997). *Memorii*. București: Editura Humanitas.

Eliade, Mircea. (1998). *Briser le toit de la maison. La creativite et ses symboles*. Paris: Editura Gallimard.

Eliade, Mircea. (1999). *Mitul eternei reîntoarceri*. București: Editura Univers Enciclopedic.

Eliade, Mircea. (2003). *Mitul reintegrării*. București: Editura Humanitas.

B. LUCRĂRI DE SPECIALITATE

***. (1997). *Eliadiana*. Iași: Editura Polirom.

***. (1996). *Dicționar de filosofie și logică*. București: Editura Humanitas.

Al George, Sergiu. (1981). *Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească*. București: Editura Eminescu.

Barbăneagră, Paul. (2000). *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*. București: Editura Polirom.

Bădiliță, Cristian, Paul Barbăneagră. (1996). *Întâlnirea cu sacrul*. Botoșani: Editura Axa.

Bernea, Ernest. (1997). *Spațiu, timp, cauzalitate la poporul român*. București: Editura Humanitas.

Caillois, Roger. (1997). *Omul și sacrul*. București: Editura Nemira.

Capra, Fritjof. (1995). *Teofizica*. București: Editura Tehnică.

Ciomoș, Virgil. (1998). *Timp și eternitate*. București: Editura Paideia.

Culianu, Ioan. (1995). *Mircea Eliade*. București: Editura Nemira.

Didier, Julia. (1996). *Dicționar de filosofie*. București: Editura Univers Enciclopedic.

Durand, Gilbert. (2000). *Structurile antropologice ale imaginarului*. București: Editura Univers Enciclopedic.

Fînaru, Sabina. (2003). *Eliade prin Eliade*. București: Editura Univers.

Glodeanu, Gheorghe. (2001). *Coordonate ale imaginarului în opera lui Mircea Eliade*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.

Grigorie de Nyssa, Sfântul. (1982). *Scrieri. Partea I*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Groza, Elvira. (2006). *Fenomenalizarea timpului în concepția lui Mircea Eliade*. Cluj-Napoca: Editura Provopress.

Handoca, Mircea. (1993). *Mircea Eliade*. București: Editura Recif.

Handoca, Mircea. (2001). *Viața lui Mircea Eliade*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.

Handoca, Mircea. (2002). *Eliade și Noica*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.

Itu, Mircea. (1997). *Indianismul lui Mircea Eliade*. Brașov: Editura Orientul latin.

Itu, Mircea. (2001). *Manual de sanscrită*. Brașov: Editura Orientul latin.

Itu, Mircea. (2006). *Mircea Eliade*. București: Editura Fundației România de Măine.

Koyre, Al. (1999). *Filosofia lui Jacob Bohme*. București: Editura Humanitas.

Lotreanu, Ion. (1980). *Introducere în opera lui Mircea Eliade*. București: Editura Minerva.

Marino, Adrian. (1980). *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.

Mihai, Violeta. (2001). *Mircea Eliade. Proza fantastică*. București: Editura Viitorul românesc.

Mioc, Adrian. (2001). *Problema timpului în opera lui Mircea Eliade*. Timișoara: Editura Marineasa.

Negulescu, P.P. (2001). *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I. Iași: Editura Tipo Moldova.

Noica, Constantin. (1992). *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*. București: Editura Univers Enciclopedic.

Padgett, Alan, G. (1992). *God Eternity and The Nature of Time*. St. Martin Press.

Puech, Henri-Charles. (1978). *En quete de la Gnose*. Tome I. Paris: Gallimard.

Reschika, Richard. (2000). *Introducere în opera lui Mircea Eliade*. București: Editura Saeculum I.O.

Ricoeur, Paul. (2001). *Memoria, istoria, uitarea*. Timișoara: Editura Amarcord.

Ries, Julien. (2000). *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*. București: Editura Polirom.

Rogalski, Florina. (2002). *Evoluția fantasticului. Aspecte ale genului în proza lui Mircea Eliade*. București: Editura Corint.

Ruști, Doina. (1998). *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*. București: Editura Coresi.

Simion, Eugen. (1976). *Scriitori români de azi*, vol. II. București: Editura Cartea Românească.

Simion, Eugen. (1995). *Mircea Eliade, spirit al amplitudinii*. București: Editura Demiurg.

Todorov, T. (1983). *Teorii ale simbolului*. București: Editura Univers Enciclopedic.

Tucci, G. (1995). *Teoria și practica mandalei*. București: Editura Humanitas.

Țuțea, Petre. (1992). *Mircea Eliade*. Oradea: Biblioteca Revistei Familia.

Ursache, Petru. (1993). *Camera Sambo. Introducere în opera lui Mircea Eliade*. București: Editura Coresi.

Vieillard – Baron, Jean Louis. (2000). *Problema timpului*. București: Editura Paideia.

Zimmer, Heinrich. (2007). *Mituri și simboluri în arta și civilizația indiană*. București: Editura Humanitas.

C. ARTICOLE ȘI STUDII

Codoban, Aurel. (1996). „Timpul sacru și problema ontologică a răului”. În *Timp și melancolie*. Timișoara: Editura Hestia.

Pascal Simina-Carina. (2011). „Conceptul de *sacru* la Mircea Eliade”. În *Revista de Filosofie*, Tomul LVIII, nr. 1-2.

Pascal, Simina-Carina. (2012). „Introductory Notions into the Ontology of the Sacred”. În rev. *Teologia*, anul XVI, nr. 1 (50). Arad: Editura Universității „Aurel Vlaicu”.

Vîlcelan, Simina-Carina. (2006). „Tehnicile Yoga în hinduism. Mijloace practice pentru atingerea stării de mokṣa, într-o analiză creștină”. În *Teologia* nr. 3. Arad.

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

20/2/108

10



ISBN 978-606-671-024-4